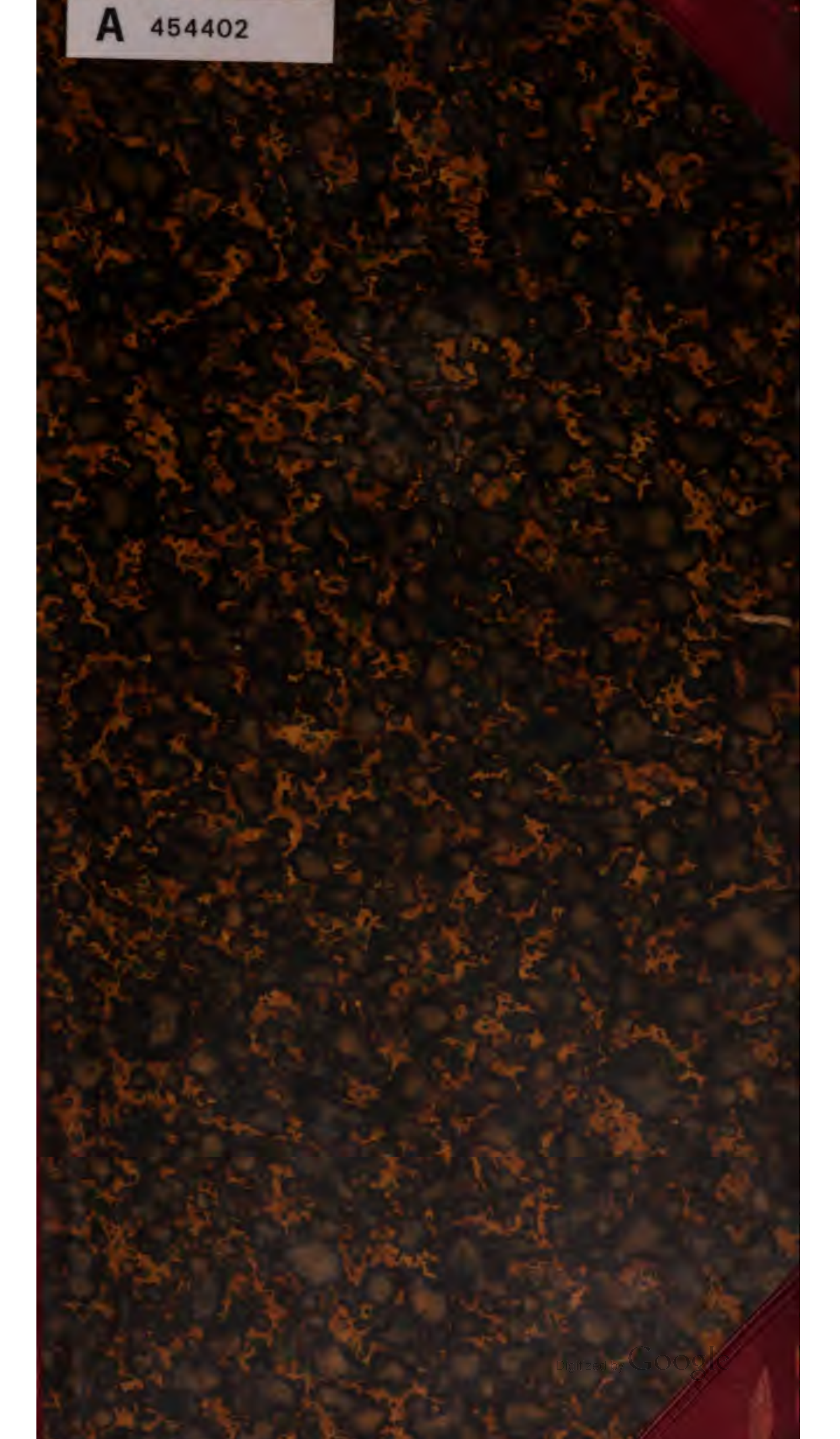
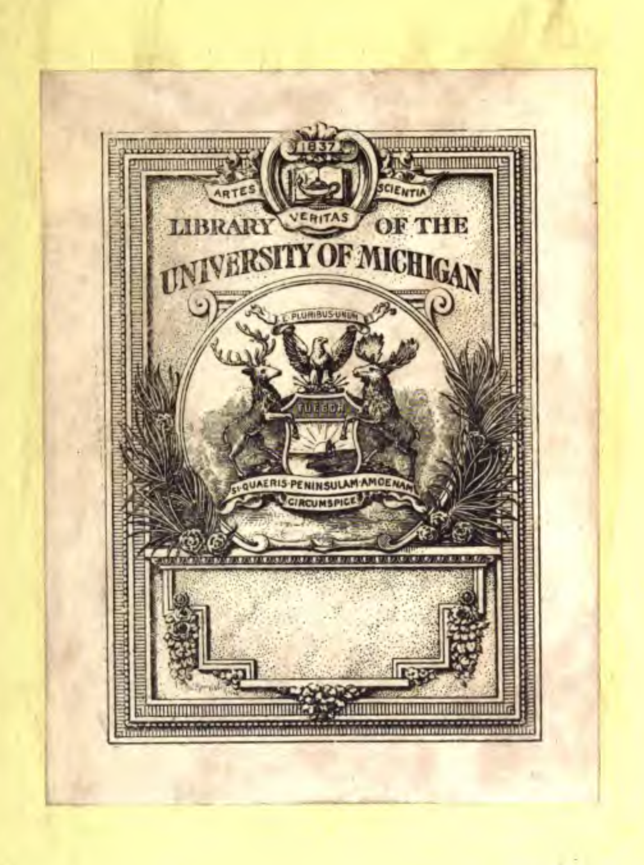

A 454402


1837
ARTES
VERITAS
SCIENTIA
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
E PLURIBUS UNUM
TUEBOR
SI QUAERIS PENINSULAM AMOENAM
CIRCUMSPICE



72

Geschichte

des

Natur- und Völkerrechts.

Von

Dr. H. F. W. Hinrichs,
Professor der Philosophie an der Universität zu Halle.

Leipzig.
Verlag von Gustav Mayer.
1850.

Geschichte

der

Rechts- und Staatsprincipien

seit der Reformation bis auf die Gegenwart

in

historisch-philosophischer Entwickelung

von

Dr. H. F. W. Hinrichs,
Professor der Philosophie an der Universität zu Halle.

Zweiter Band.

Leipzig.
Verlag von Gustav Mayer.
1850.

Vorrede.

Ich hatte schon bei Abfassung der Vorrede zum ersten Theile dieses Werkes, welcher im Jahre 1848 erschien, die Extreme der Despotie und Anarchie zu beklagen, welche als Folgen des alten politischen Systems so viel Unglück über das Vaterland gebracht haben. Ich fürchtete, dieselben dürften so bald nicht beschwichtigt werden, aber hoffte zugleich, sie möchten zum Heile der Nation ihren Gegensatz und Widerspruch überwinden. Aber sie sind statt dessen noch mehr fanatisirt worden, haben sich erbarmungslos nur bekämpft, sind ohne Versöhnung Extreme geblieben. Das Wort Hegels über die Deutschen: „je knechtischer sie auf der einen Seite sind, desto zügelloser sind sie auf der anderen, Beschränktheit und Maaßlosigkeit ist der Satansengel, der sie mit Fäusten schlägt" hat sich leider bewährt. Man hat auch Deutschland mit Hamlet verglichen. Hat doch Hamlet in Wittenberg studirt — und da hat er denn Alles, nur Eins nicht lernen können, das Handeln. „Und dieser Ausspruch ist in der That kein geistreiches Spiel mit Worten und verworrenen Vorstellungen. Denn ganz so wie Hamlet sind wir ja bis dieser letzten Stunde hin zwischen einer hart an uns rückenden Aufgabe rein praktischer Natur und einer herkömmlichen Entwöhnung vom Thun und Handeln gestellt gewesen. Ganz so waren wir ja in die Beschäftigung des Geistes und die Bildung des Gemüths tief versenkt gewesen bis zur Vergessenheit der äußeren Welt; ganz so lag uns Wittenberg und seine Vermächtnisse mehr am Herzen, als Polenkämpfe und Ehre und Macht; ganz so füllte uns das Leben in Gedicht und Schauspiel aus, um auf dem Theater die Aufgabe der Zeit zu spielen... Ganz so wie Hamlet verloren wir die Freude an unserer Existenz und flüchteten aus dem realen Leben in das Reich der Ideale... Der Augenblick des Handelns überfiel uns unversehens; dann übernahmen wir uns in der Leidenschaft

und verfehlten das Ziel, das wir nicht weise ermessen hatten. Und dabei trat dann plötzlich die unerfreuliche Veränderung des Nationalcharakters zu Tage. Was wir zur Zeit jener ersten großen Erhebung zur äußeren und inneren Freiheit noch als bieder, treu, offen, wahrhaft und gutartig gekannt hatten, das geht jetzt auf verborgenen Wegen treulos, eidbrüchig, aller Ehre baar und aller Güter verlustig." —

Gervinus vergleicht auf diese Weise Hamlet den Deutschen mit Hamlet dem Dänen, Eins in Hamlets Charakter, wie Göthe, weniger hervorhebend, daß er nicht eher handeln will, als bis er sich überzeugt hat. Hamlet will sich von nichts Aeußerem zur That bestimmen lassen: „der Geist, den er gesehen, kann ein Teufel sein", er will „Grund, der sicherer ist." Der Grund, der sicherer ist, welcher allein sicher ist, dieser Grund ist die Gewißheit des Geistes seiner selbst, das Wissen, daß nur Ein Recht und Eine Wahrheit ist, worin die Vernunft bei sich selbst ist, daß keine Macht in der Welt den vernünftigen Willen, welcher die Macht der Vernunft ist, anders bestimmen kann, als er sich selbst bestimmt. Und diese Gewißheit des Geistes seiner selbst ruht nicht, bis er die Verhältnisse seiner Vernunft gemäß geordnet hat: die Macht der Gewißheit des Geistes ist an sich die Macht der Bewältigung der Verhältnisse. Man darf die Gegenwart, so bitter sie ist, nicht praktisch aufgeben, man darf die Vernunft theoretisch nicht mit Hegel warten lassen, bis die Verhältnisse sich gebildet haben, um dann die Gestaltung derselben als in ihr gegründet nachzuweisen, sondern die Vernunft muß sich mitten in der Bewegung auf ihre Gewißheit selbst hinrichten, um die Verhältnisse bewältigen zu können, muß sie die Geburtswehen der Zeit mit empfinden, wenn die Zukunft sich im Zeugnisse ihrer selbst bewähren soll.

Und doch ist in Hamlets Charakter auch „Schwäche und Melancholie," wie Hamlet selbst sagt: er nennt es Schmach und Gram, daß er zur Welt gekommen ist, diese Welt, die aus den Fugen sei, einzurichten. Und wer will leugnen, daß Deutschland aus den Fugen gewesen, daß im deutschen Charakter keine politische Schwäche und Melancholie sei? Aber ein anderer ist der Geist eines Volkes, ein anderes das Selbstbewußtsein eines Individuums. Jener kann nicht, wie dieses, „von schwerem Trübsinn geplagt wahnwitzig werden", wie Hamlet, wenn derselbe auch im Wahnwitz noch auf Ehre hält

und dadurch untergeht. Hamlet bestimmt zwar sich selbst, aber bewältigt die Verhältnisse nicht, das kann überhaupt kein Einzelner; wenn er das zu thun unternimmt, kann's ihm gehen, wie Hamlet, daß er denselben unterliegt. Die Macht über die Verhältnisse liegt allein in der Vernunft eines Volkes, aber diese muß sich durch Individuen durchsetzen, welche wegen ihrer natürlichen Bestimmtheit und Leidenschaftlichkeit zugleich das Hinderniß werden können, daß sie sich auch nicht durchsetze, obwohl sie ihre durchdringende Einheit ist. Ein Volk kann in dem Versuche der Bewältigung seiner Verhältnisse deshalb unendlich leiden.

Der Hauptzug im Charakter der Deutschen ist das vernünftige Streben nach Einheit, welche zur Zeit ihrer Erhebung das Pathos der deutschen Stärke gewesen ist und die Individuen zu handeln bestimmt hat. Das Gefühl der Einheit Deutschlands ist immer der Trieb gewesen, die Verhältnisse zu gewältigen, welche sich seit Jahrhunderten partikularisirt haben. Aber die Einheit ward nach der Erhebung mehr nur eine Einheit der Fürsten und Regierungen, als eine wahrhaft politische Einheit der Nation, welche die Selbstbestimmung in öffentlichen Angelegenheiten voraussetzt. Das Volk wurde von der neu gewonnenen Einheit wieder nur beherrscht, und wo es in den einzelnen Staaten von der wenigen Freiheit Gebrauch machen wollte, welche es als Folge seiner eigenen Erhebung und der Erhebung anderer Völker nach und nach errungen hatte, da wurde es in Ausübung derselben überall gelähmt — denn die den Einzelstaaten überlassene Regierung, keine einheitliche, sondern eine partikularistische, ließ die Nationalvertretung, das wesentlichste Element einer politischen Einheit Deutschlands, nicht zu. Man verwies uns wieder an Wittenberg, an die stille Beschäftigung des Geistes, an die ideale Gemüthswelt, man vergnügte uns auch mit Gedicht und Schauspiel — und bevormundete uns politisch nach wie vor. Schwerlich hat eine gebildete Nation eine solche politische Erniedrigung je erlitten, als die deutsche Nation nach dem Jahre 1815. Bureaukraten, Aristokraten und Hierarchen hatten sich vereinigt, das Drängen der Nation nach politischer Einheit und Freiheit auf alle mögliche Weise zu verdächtigen, sie hatten dasselbe unter der Bezeichnung „demokratischen, revolutionären Treibens und süddeutschen Constitutionalismus“ zu depopularisiren gesucht, sie hatten solche „Grundsätze und Einrichtungen für ausländisch, als von einer nebenbuhlerischen Na-

tion ausgehend, und der Nationalehre Deutschlands zuwider" erklärt, wobei sie sich aber, wie auch jetzt wieder, nicht entblödeten, allerlei Unfreies jener Nation dem eigenen Volke aufzubürden. Den Fürsten hatten sie eingeredet, daß das constitutionelle System das verderbliche Princip der Beschränkung ihrer Macht wäre, statt das Princip ihrer Befestigung durch die sittliche Befreiung ihrer Gewalt von der Willkür, wie die Kurhannoversche Erklärung Großbritanniens schon auf dem Wiener Congreß nicht undeutlich zu verstehen gab. Die romantischen, feudalistischen Mächte der Ehre, Liebe, Treue, dies Subjective blos persönlicher Empfindung und Neigung sollte das Objective des politisch gegliederten Lebens eines freien Volkes ersetzen, welches ohne eigenes Recht nur Beirath zu geben habe, der beliebig angenommen oder verworfen werden könne. Das politische Ideal wurde ein sogenannter romantischer, christlich germanischer, absolut monarchischer Rococofeudalismus, ein polizeiliches, provinzialständisch partikularistisches Patrimonialkönigthum — man glaubte sich in dem Versuch der Verwirklichung desselben schon so sicher, daß man sich gewiß höchlich verwundert hat, als das Pathos der Einheit Deutschlands die Nation auf's Neue ergriff und das so künstlich errichtete Machwerk in seinem Grunde erschütterte.—

Die Einheit der Fürsten und Regierungen im deutschen Bunde hatte das repräsentative Element der Volksvertretung in den besondern Staaten überall gehemmt und zum Schein herabgesetzt. Die Nation fühlte immer mehr, daß der Bund nicht die gesetzgebende und gesetzprüfende Vernunft des Volkes repräsentire, sondern dieselbe alterire, weshalb sie sich einmüthig dagegen erhob. Die Folge ihrer Erhebung war die Auflösung der Bundesversammlung und das allgemeine Verlangen, daß die politischen Angelegenheiten nicht mehr den Einzelstaaten als solchen überlassen werden möchten. Die Nation begehrte ein neues Staatsgrundgesetz, dessen Princip die politische Einheit Deutschlands wäre, und dessen wesentlichen Elemente die einheitliche Regierung (keine Staatseinheit) und Nationalvertretung ausmachen sollten. Zur Zeit des deutschen Bundes gab es keine solche Regierung, die ausübende Gewalt war partikularistisch in den Händen der Einzelstaaten geblieben. Die Constituirung einer einheitlichen Regierung und Vertretung wurde durch die Auflösung der Bundesversammlung ein nationales Bedürfniß, welches seinen Ausdruck zunächst im Vorparlament und im Fünfzigeraus-

schuß, und seine Befriedigung zuletzt im Parlamente selbst fand. Es ist hier nicht der Ort, die allgemein bekannte, traurige Geschichte desselben zu wiederholen, es genügt, daran zu erinnern, daß das Parlament mit Zustimmung der Regierungen berufen wurde, um die Verfassungsangelegenheit zwischen diesen und dem Volke zu Stande zu bringen, und damit die Verhältnisse des Gesammtvaterlandes dem Geiste der Nation und ihrer gesetzprüfenden Vernunft gemäß neu zu gestalten.

Die erste Sorge des Parlaments mußte sein, mit der Nationalvertretung zugleich eine einheitliche Regierung zu schaffen. Es fühlte auch bald, daß es ohne ausübende Gewalt machtlos wäre, es errichtete eine provisorische Centralgewalt. Aber es that in Ernennung dieser seiner gesetzgebenden Macht entsprechenden Executivgewalt einen Mißgriff, indem es jene Gewalt auf keinen regierenden Fürsten übertrug. Es mochte wegen des Widerstandes, welchen regierende Herren gegen das Princip der politischen Einheit Deutschlands bis zum letzten Augenblicke der Erhebung an den Tag gelegt hatten, schwer sein, dies im Parlamente durchsetzen zu können, aber die Empfindung der Abneigung hätte der politischen Besonnenheit in dieser Beziehung weichen sollen. Denn nur ein regierender Fürst konnte in Einheit mit dem Parlamente und durch dieses in Einheit mit der Nation die alten partikularistischen Einzelregierungen aus der Bundeszeit überwinden. Die ausübende Macht wurde durch jenen Fehlgriff in den Händen der letzteren belassen, das alte partikularistische Princip erstarkte dadurch auf's Neue und kehrte sich natürlich gegen die provisorische Centralgewalt, und weil gegen diese, gegen die Nationalversammlung überhaupt. Die Einzelregierungen sehnten sich nach ihrer alten Machtvollkommenheit zurück, und bemühten sich deshalb, den Partikularismus in ihren Ländern auf's Neue anzufachen, wobei sie auf alte Gewohnheiten, historische Erinnerungen und egoistische Interessen aller Art rechneten, was ihnen um so eher gelingen mußte, als sie im Besitz der wirklichen Macht sich befanden. Das deutsche Parlament mußte bei dieser Wendung der Dinge Alles vermeiden, was als eine Annäherung an das alte Princip der Einzelregierungen erscheinen konnte, um das Gefühl der Einheit in der Nation nicht zu schwächen, es durfte die einheits- und freiheitsfeindlichen Bestrebungen jener Regierungen auf keine Weise begünstigen. Unglücklicher Weise hatte es nach

Außen und Innen mit den genannten Extremen der Despotie und Anarchie zu kämpfen, denen als solchen es zwar abgeneigt war, aber durch deren Conflict es in Gefahr kam, sich mehr für das eine als für das andere zu erklären. Die Einzelregierungen sollten nicht vernichtet werden, sondern blos ihren verderblichen Partikularismus verlieren, um zu einer einheitlichen Regierung erhoben werden zu können. Da sie eine Stütze nöthig hatten, sprach das Parlament sich für dieselben aus, namentlich für Preußen in dessen Verfassungsfrage. Es mußte aber immer bedenken, daß jene „rettende That" nicht blos gegen die Anarchie, sondern selbst gegen eine vom Volke erwählte Nationalversammlung gerichtet war, wenn diese sich auch dem Einflusse jener nicht immer mochte entzogen haben. Das Ereigniß selbst in dieser Hinsicht eine rettende That nennen, hieß die Waffe gegen sich selbst kehren, hieß das eigene Princip in Frage stellen. Mit der Ueberwindung des einen Extrems durch das andere rettete sich nur dieses Extrem. Es zeigte sich auch gleich, daß jene That nur die Einzelregierung gerettet habe, welche nun gegen das volksthümliche Princip zu reagiren anfing. Das partikularistische Princip der Einzelregierung bestritt gleich die ersten, fundamentalsten Sätze des constitutionellen Staatsrechts, an die Stelle des wirklichen Repräsentirens trat das Octroyiren, Declariren und Revidiren, das rettende Thun des alten Partikularismus wurde ein politischer Widerspruch, welcher sich in Scheinconstitutionalismus auflöste. Früher hat man sich viel damit zu sagen gewußt: „wenn gleich im unbestimmt geschichtlichen Sinn, habe doch staatsrechtlich keine Umwälzung stattgefunden; es sei die constitutionell demokratische Verfassung durch den Willen des Königs nach Anhörung des zustimmenden Beiraths seiner vereinigten Stände mit den wesentlichen Grundrechten der Freiheit zu einem bestehenden Rechte geworden." Zu einem bestehenden Rechte geworden? Im Gegentheil kam eine politische Strepsodikopanourgie, wie noch nie, in die Welt, bei den Maaßregeln der Regierungen wurde man unwillkürlich an Rousseau's Ausspruch erinnert: „die Regierungen fordern Gesetze, aber nicht um ihnen zu gehorchen, sondern um sie nach Belieben anwenden zu können." Die gesetzgebende Vernunft verlangt, daß auch der Gesetzgeber sich dem Gesetze unterordnen muß, — statt dessen sah man Recht und Gesetz durch Ausnahmen zu Regeln degradiren, sah man die alte Gewalt und Willkür abermals floriren.

Im deutschen Parlament bekämpften und kreuzten sich unterdeß die entgegengesetztesten Extreme und Interessen in nationaler und kirchlicher, politischer und socialer Hinsicht, aber die Nationalverfassung ging darum ihrer Vollendung doch entgegen. Das Parlament suchte dem neu erstarkten Princip der Einzelregierung dadurch zu begegnen, daß es dem Oberhaupte einer solchen Regierung die einheitliche Krone und damit zugleich die Verfassung Deutschlands zu Füßen legte. Mochte der hohe Empfänger das Erbtheil einer verklärten Mutter noch so sehr im Herzen tragen, das alte partikularistische Princip des Absolutismus war schon wieder übermächtig geworden, es war zu verblendet, um den Gedanken fassen zu können, daß Preußen, welches alles geworden war, was es als absoluter Staat hatte werden können, mit der Annahme der Krone Deutschlands, statt erniedrigt, nur erhöht und verjüngt, statt an Macht und Ansehen zu verlieren, erst recht mächtig werden, damit eine neue weltgeschichtliche Mission empfangen würde. Aber die Annahme wäre eine Anerkennung der politischen Einheit Deutschlands und zugleich der nationalen Erhebung gegen das neu erstarkte partikularistische Princip gewesen, weshalb sie voll Zartheit gegen die Einzelregierungen abgelehnt werden mußte. Die Ablehnung der deutschen Kaiserkrone war die indirecte Anerkennung des alten partikularistischen Princips der absolutistischen Einzelregierung. Das Gefühl der Einheit Deutschlands flammte bei der gespannten Erwartung einer möglichen Annahme der einheitlichen Krone in den Gemüthern nochmals empor und drängte sie, der Reichsverfassung Geltung zu verschaffen, aber das Temporisiren des Parlaments und die anarchischen Bestrebungen, die sich an die nationalen immer wie ein Fluch anhefteten, gaben den Einzelregierungen die gewünschte Gelegenheit, die Nation nicht zu Worte kommen zu lassen und einen Bürgerkrieg herbeizuführen, welcher an die traurigsten Zeiten des Vaterlandes erinnerte, in welchen Deutsche gegen Deutsche kämpften.

Das Ende war der vollständige Sieg über die Anarchie und die Auflösung des deutschen Parlaments. Das Parlament hatte eine schwere Aufgabe, es hatte sich vor Allem in Sympathie mit der Nation zu erhalten, welche es vertrat, statt dessen aber verfolgte es mehr eine Conjuncturenpolitik in Rücksicht auf die Einzelregierungen, als eine wahrhaft principielle Nationalpolitik. Daher das Uebergehen der Entscheidung über die politische Einheit Deutsch-

lands in die Hände jener Regierungen. Die Unterstützung der letztern von Seiten einer parlamentarischen Fraction war das Gegenstück der rettenden That, ein Ueberfluß, weil eine Wiederholung dessen, was man nicht gewollt, aber, durch widerwärtige Umstände gedrängt, doch veranlaßt hatte, ein Geschick, was tragisch wäre, wenn es zur Selbsterkenntniß käme, das von solchen am wenigsten geschmäht und verhöhnt werden sollte, die am meisten durch dasselbe gestützt und gehoben worden sind. Es wäre am Ende gleich gewesen, ob die Einheit Deutschlands durch die Nation, oder durch die Regierungen oder durch die Vereinbarung beider zu Stande gekommen sein möchte, wenn dies nur im Sinne des neuen Princips einheitlicher Regierung und Nationalvertretung geschehen sein würde. Eine Einheit Deutschlands im Sinne des alten partikularistischen Princips octroyirt, was kann sie anders sein, als die absolute Machtvollkommenheit über die politische Einheit Deutschlands, was anders sein, als eine Einheit ohne Freiheit, als eine Wiederholung des alten Bundes in veränderter Gestalt? Der alte Kaiserstaat und die an der Spitze des neu zu errichtenden Bundesstaates stehende Regierung haben auch wirklich die Ausübung der Centralgewalt für den deutschen Bund gemeinschaftlich übernommen, um diesen als einen völkerrechtlichen Verein der deutschen Fürsten zu erhalten, und wenn dies auch auf die eigentliche Bundesgesetzgebung keinen Einfluß haben, die deutsche Verfassungsangelegenheit der freien Vereinbarung der einzelnen Staaten darum überlassen bleiben soll, so ist doch vorauszusehen, was unter solchen Umständen daraus werden mag. Die beiden Großmächte des alten Bundes, an der Spitze des Vaterlandes, können die politische Einheit Deutschlands blos dem Schein nach dulden, schwerlich nach ihrer wahren Idee fördern und entwickeln helfen. Während die eine Hauptmacht die Nationalitäten bekämpft, um sich zu einer Staatseinheit zu erheben, muß die andere in Einheit mit derselben darnach trachten, das volksthümliche Princip der Nationalvertretung durch eine Staateneinheit zu beherrschen. Früher wurden Stände von dem monarchischen Princip mit Recht unterworfen, weil ihre partikulären Interessen der Staatseinheit gefährlich waren; jetzt kämpft dasselbe gegen die Nationalitäten, welche zur politischen Einheit und Freiheit erhoben und belebt werden sollten, statt in eine abstracte Staatseinheit eingesargt zu werden. In der Staatseinheit der einen Hauptmacht ist die identische, abstracte Einheit, in der Staateneinheit der an=

dern das Widersprechende, Partikularistische das wesentliche Element. Ein Dreikönigsbund, welchem die anderen Einzelregierungen nach Belieben beitreten können, ist eine Einheit, welche sich von selbst wieder partikularisiren oder den Partikularismus einseitig absorbiren muß. Sie werden verbunden die Gesammtvertretung der Nation wieder zu hemmen suchen müssen, wie die Einheit des alten Bundes das repräsentative Element in den besondern Staaten unterdrückte. Der alte, unselige Kampf eines blos abstracten Regierungsprincips und des volksthümlichen Princips der Nation wird sich leider wiederholen müssen. Die politische Einheit Deutschlands in den Händen jener Mächte mit solchen Principien ist ein Widerspruch, aus dem die Verhältnisse sich gestalten werden, welche demnächst zu bewältigen sind. Dann muß sich's endlich zeigen, ob der Sieg auf Seiten des Princips jener Mächte und Regierungen sein wird, oder auf Seiten der volksthümlichen Freiheit, welche in Einheit mit denselben die politische Einheit Deutschlands allein verwirklichen kann. Die politische Einheit Deutschlands war das Ideal, das das Volk nach seiner ersten Erhebung im Herzen getragen hat, sie war der Stern seiner Hoffnungen und Wünsche, und dieser Stern ist kein äußerliches Zeichen am Himmel, sondern die Gewißheit des Geistes der Nation selbst, welche die ihm widerstrebenden Verhältnisse bewältigen wird. Die Zukunft wird lehren, ob Deutschland Hamlet ist, im Sinne der Gewißheit des Geistes seiner selbst als der wirklichen Macht der Bewältigung jener Verhältnisse, oder Macbeth, „ein armer Komödiant, der spreizt und knirscht sein Stündchen auf der Bühne und dann nicht mehr gehört wird“ — ob die letzte Erhebung der Nation „ein Mährchen sein wird, erzählt von einem Dummkopf, voller Klang und Wuth, das nichts bedeutet“.. Aber wir sorgen nicht. So lange der Nationalgeist in den Gemüthern lebendig ist, wird er sie treiben, ihr Ideal der einheitlichen Regierung des Vaterlandes und der derselben entsprechenden Nationalvertretung zu verwirklichen, und kommt die Zeit der Verwirklichung, werden sich auch die rechten Individuen finden, durch welche er sich durchsetzt.

Wir haben unsere gegenwärtigen Verhältnisse kurz in Gedanken zu fassen versucht. Geben wir uns der Empfindung um das Geschehene hin, so kann nur Scham, Schmerz und Trauer unser Gemüth erfüllen. Deutschland sollte schon zur Zeit seiner ersten

Erhebung aus seinem ureigenen Geiste verjüngter, lebenskräftiger und in Einheit gehaltener unter den Völkern Europas wieder erscheinen, es hat seitdem auch immer den Trieb nach Einheit und Freiheit gehabt, und hat sich zum zweiten Male erhoben, als derselbe nicht befriedigt wurde. Das Ausland schreckte bei dem Gedanken seiner politischen Einheit und Verjüngung zusammen, aber es hat sich selbst wieder um alles Recht, Ehre und Ansehen gebracht: ein Schauspiel für Engländer, Franzosen, Russen und gar für Dänen. Alles darum, weil es von seiner alten partikularistischen Unart nicht lassen konnte. Was ist es wieder? „Europas Herz, so zerrissen, als ein Herz nur sein kann“, das alte „Geheimniß“ des europäischen Gleichgewichts, die „Nullität der Mitte“ nach wie vor. Es hat sich nicht politisch erzogen, wie sich's für ein gebildetes Volk geziemt. Aber Eins sollte es nun gelernt haben, daß ein sonst gebildetes Volk noch keine politisch gebildete Nation ist. Man hat einen großen deutschen Staat vorzugsweise den Staat der Intelligenz genannt, man hat dabei nicht bedacht, daß die Intelligenz eines Staates dessen Einrichtungen, Institutionen, politische Verfassung, nicht dessen gebildete und gelehrte Männer sind, welche sich gewöhnlich eher für Alles, als für die politische Entwickelung ihrer Nation interessiren, die, werden sie durch die Zeitumstände einmal in die Entwickelung hineingezogen, jener Entwickelung eher entgegenzutreten, als dieselbe zu fördern geneigt sind. „Eilen doch die tonangebenden Gelehrten in Deutschland immer den Regierungen voraus, während sie in London und Paris wenigstens warten, bis man sie zu gewinnen sucht, was denn freilich auch nie ausbleibt.“ — Das Volk muß politisch erzogen werden. Zur Nation kann uns nur die Selbstbestimmung in öffentlichen Angelegenheiten, oder die auf der Selbstregierung und Selbstverwaltung beruhende Repräsentation, deren fortwährende Ausübung und Gewöhnung, jene Selbstregierung und Selbstverwaltung im Gemeinde-Kreis-Provinzial- und Verfassungsleben mit möglichster Beseitigung des bureaukratischen Princips, „dieses Form- und Dienstmechanismus'“ in Staat und Kirche erziehen. Statt dessen haben wir uns in unserer Verfassungsangelegenheit wieder von fremder Politik gängeln und von partikularistisch dynastischen Interessen imponiren lassen, wovon nun die Folge ist, daß wir einer romantisch-reactionären, absolutistisch-bureaukratisch-aristokratischen Politik, gegen

welche die nationale Bewegung vorzugsweise gerichtet war, wieder in die Hände gefallen sind. Wird die politische Entwickelung der Nation dadurch wieder nur gehemmt, so verwundere man sich nicht, daß wir mitten in dem „Flor der Geistesbildung", mitten in der so gepriesenen partikularistischen Gesinnung und specifischen Christlichkeit, welche consequent zur förmlichen Regirung des modernen Staats durch christliche Obrigkeit führt, nicht vor politischer „Verwilderung" sicher sind, welche auf die Häupter derer zurückfällt, welche die politische Erziehung der Nation seither aufgehalten haben und abermals unterdrücken möchten.

Man muß ein Herz für die Nation als solche haben, dann hat man auch den Drang, über ihre Zustände zum Bewußtsein zu kommen. Darum nehmt Euch ein Beispiel an den alten Politikern und Philosophen, Sokrates, Plato, Aristoteles, und in neuerer Zeit an H. Grotius, Hobbes, Pufendorf, Leibnitz und Fichte! Von diesen hat Pufendorf die Schwäche des alten römischen Reichs deutscher Nation zuerst am meisten durchschaut, hat die Selbstständigkeit der Theile desselben bloß gelegt, und hat dadurch das Recht des Partikularismus gegen die schwach gewordene Einheit aufgedeckt. Und diesen Mangel des Reichs als eines bloßen Staatenbundes hat damals keiner so tief empfunden, als Leibnitz, welcher dasselbe darum gegen Pufendorf als eine einzige moralische Person, als einen einigen Staat aufzuzeigen getrieben wurde. Schon Leibnitz wünschte für Deutschland eine „Einheit in der allgemeinen Leitung, einen Schatz und eine Armee", damit dies „pomum eridos" nicht länger der „Ball" wäre, „den einander zugeworfen, die um die Monarchie gespielt", damit dasselbe nicht mehr „der Kampfplatz" sein möchte, „darauf man um die Meisterschaft in Europa gefochten." „Deutschland" sagt er, „wird nicht aufhören, seines und fremden Blutvergießens Materie zu sein, bis es aufgewacht, sich recolligirt, sich vereinigt, und allen Procis die Hoffnung es zu gewinnen abgeschnitten." — Das Gemüth dieses ächt deutschen Mannes war von ähnlichen Wünschen und Hoffnungen, nur unter anderen Umständen und Verhältnissen, wie jetzt das unsrige erfüllt: „O mihi, tam longe maneat pars ultima vitae, donec videre liceat coëuntia Germaniae ulcera principumque concordiam inter mutuos amplexus exultantem. Tum vero redibit honor templis, charitas animis, virtus genti, exteris terror, salus omnibus."

Druckfehler.

S. 28 Z. 9 von unten lies statt „Betrachtung dieser Pflicht": Betrachtung desselben.

S. 237 Z. 6 von oben lies statt „Mevius hat zuerst": Mevius hat zuerst in dieser Beziehung.

Samuel Pufendorf, zu Flöhe bei Chemnitz in Sachsen am 8. Januar 1632 geboren, empfing seine erste Schulbildung zu Grimma und studirte darauf in Leipzig mit seinem Bruder Esaias Theologie. Als er von Leipzig nach Jena gegangen war, wo er während des Jahres 1657 beim Professor Weigel wohnte, beschäftigte er sich vorzugsweise mit dem römischen Recht, Naturrecht, Geschichte und Politik. Von Weigel lernte er das „Geheimniß", Alles im Naturrecht „nach mathematischer Methode zu demonstriren."[1]) Er verwendete nun großen Fleiß auf die Mathematik und auch auf das Studium des Cartesius, was viel dazu beigetragen haben soll, „seine natürlichen Gaben noch vollkommener zu machen und seinen Scharfsinn zu üben." Weigel rieth ihm, ungeachtet des Widerwillens, welchen er gegen alle academischen Würden hatte, Magister zu werden. Er wurde auch Magister und suchte nun vergebens eine Anstellung im Vaterlande, „weil er der Sache mit glänzendem Metall keinen Nachdruck geben konnte und sonst sich den Rücken hätte krumm complimentiren müssen." Sein Bruder Esaias war unterdeß in schwedische Dienste getreten und wurde nachher Kanzler in den Herzogthümern Bremen und Verden. Esaias wurde später an mehrere europäische Höfe gesendet. Er schrieb bald an Samuel, daß er es wie sein Bruder machen und sein Glück im Ausland versuchen möge. Samuel folgte dem brüderlichen Rath und wurde Hauslehrer bei dem Herrn Coyet, schwedischem Gesandten am dänischen Hofe. Dieser machte ihn „wegen seiner vortrefflichen Aufführung und Tugenden" zu seinem Secretär und vertraute ihm

[1]) Conf. Sam. Pufendorfii epistola ad amicos — vid. Eris scandica, Francof. 1686. p. 111—38.

zugleich die „geheimsten Staatsaffairen.“ [1]) Als der Krieg wieder ausbrach, wurde Pufendorf mit dem ganzen Hause des Gesandten, welcher unterdeß nach Schweden gereist war, in Kopenhagen gefangen gehalten. Nachdem er wieder frei geworden war, begab er sich zu seinem Bruder und machte darauf eine Reise durch Holland. Im Jahr 1661 erhielt er einen Ruf als Professor des römischen Rechts nach Heidelberg, bat aber, ihn statt dessen zum Professor des Natur- und Völkerrechts ernennen zu wollen, was der Kurfürst auch genehmigte. Pufendorf wurde im deutschen Vaterlande auf diese Weise der erste Natur- und Völkerrechtslehrer. Nachdem er in Heidelberg viel Händel mit den dortigen Professoren gehabt hatte, wurde er im Jahre 1670 Professor in Lund. Aber die Händel blieben auch hier nicht aus, ja sie wurden noch heftiger, bis der König ihn als seinen Rath, Historiographen und Staatssecretair nach Stockholm berief. Später wurde er in Berlin Kur-Brandenburgischer Geheimerath und wurde vom Könige von Schweden zum Freiherrn ernannt. Pufendorf starb im Jahre 1694.

Diese allgemeinen Lebensumstände Pufendorfs werden bei der Betrachtung der Polemik desselben mit seinen Gegnern später noch vervollständigt werden müssen.

Pufendorf hat außerordentlich viel geschrieben. Wir haben es hier vorzugsweise mit seinen natur- und völkerrechtlichen Werken zu thun, und was mit diesen näher zusammenhängt. Aber wir müssen zuvor auf seine publicistischen Abhandlungen wegen ihrer Wichtigkeit zu jener Zeit und auch wegen ihrer Beziehung zu jenen Werken einige Blicke werfen und dieselben kurz zu erörtern versuchen.

Als Pufendorf in Heidelberg sah, „wie die Meisten das öffentliche Staatsrecht verdarben und so schulfüchsig behandelten“, schien es ihm „absurd“, daß die „peripatetischen Ritter“ noch immer darüber disputirten, was das Römische Reich deutscher Nation für eine Form habe. Sie machten aus demselben bald eine Monarchie, bald eine Aristokratie, bald eine „Mixtur“ aus beiden und nahmen ihre Gründe aus dem Aristoteles, statt die Reichsgesetze selbst zu prüfen. Dies führte Pufendorf „zum Praktischen“, zu Untersuchun-

[1]) Conf. Sam. Pufendorfii Disputationes academicae selectiores. Upsalae 1677 p. 221—70.

gen über die Verfassung des deutschen Reiches selbst, er schrieb eine Abhandlung unter dem Titel: Untersuchungen über die Thaten Philipps, Sohns des Amyntas[1]), in welcher er seine Ansichten zwar „verdeckt", aber doch so entwickelte, daß sie auf das deutsche Reich vollkommen paßten. Seine Ansichten waren: das Römische Reich deutscher Nation sei ein solcher ungewöhnlicher „irregulärer" Staat, daß keine Monarchie, Aristokratie, Demokratie oder andere Staatsform in der Welt mit der Reichsform nur irgend verglichen werden könne; die Aristotelische Dreistaateneintheilung sei auf das Reich gar nicht anwendbar; daher müsse der deutsche Staat auf andere höhere Weise gefaßt und beurtheilt werden. Diese neue, unerhörte Sprache über das Reich wurde von den „Scholastikern" auf's Heftigste angegriffen.

Man hatte allerlei Vermuthungen darüber, warum Pufendorf sich damals mit dem Römischen Reich deutscher Nation so sehr beschäftigte. Man sagte unter andern, daß seine Collegen in Heidelberg deswegen hauptsächlich seine weitere Beförderung hintertrieben hätten, weil er gemeint habe, daß das Naturrecht von viel größerer Bedeutung sei, als das römische Recht. Da er jene Bahn einmal eingeschlagen hatte, hätten solche Anfeindungen ihn angereizt und getrieben, ein neues Buch zu schreiben und zu zeigen, daß auch noch Andere seiner Meinung wären. Dies neue Buch war die Schrift, welche er unter dem angenommenen Namen Severinus von Monzambano herausgegeben hat.

Pufendorf schickte das Manuscript an seinen Bruder Esaias, welcher unterdeß schwedischer Gesandter am französischen Hofe geworden war. Esaias übergab dasselbe an einen Buchhändler, dieser sandte es zur Ansicht und Prüfung an den Historiker Mezeray, welcher zurückschrieb: das Manuscript verdiene zwar gedruckt zu werden, aber enthalte mehrere Stellen gegen Frankreich und andere Staaten, auch gegen Priester und Mönche, weshalb er darauf bestehen müsse, daß die Censur solche Stellen streiche. Pufendorfs Bruder wollte dies nicht zugeben, und das soll der Grund gewesen sein, warum das Buch nun in Genf herauskam[2]). Monzambano

[1]) Disquisitiones de rebus gestis Philippi, Amyntae filii.

[2]) Severinus de Monzambano, de statu imperii germanici liber unus. Genevae 1667.

wurde gleich viel gelesen, wurde auf Betrieb der Geistlichkeit deshalb verboten, wurde sogar confiscirt, und wurde nun natürlich noch mehr verlangt, was die Veranlassung war, daß das Buch in Amsterdam und Leiden und auch in Deutschland in mehr als hunderttausend Exemplaren nachgedruckt wurde [1]).

Pufendorf widmete den Monzambano seinem Bruder Esaias unter dem Namen Lälius, Herrn von Trozelani, und sagt: Er, Severinus, habe nicht begreifen können, wie Deutschland 30 Jahre lang so viel Drangsal zu erdulden im Stande gewesen sei, was ihn angetrieben habe, die Macht und den Reichthum des Volkes näher zu erwägen und Alles genauer zu untersuchen. Darum habe er erst die Bücher alle gelesen, aber habe bald gesehen, daß ein Autor den andern immer ausgeschrieben habe. Das habe ihm die Sache zwar erleichtert, er habe gleich die äußerliche Beschaffenheit des Reichs daraus kennen gelernt, aber habe es doch absurd finden müssen, daß in jenen Büchern so viel Privatrechtliches enthalten sei. Deswegen habe er sie zuletzt alle weggeworfen, und habe, was ihm zweifelhaft geschienen, von Leuten in Erfahrung gebracht, die in Staatssachen wohlbewandert gewesen wären. Darnach habe er sich auf Reisen begeben, sei erst nach München und dann nach Regensburg zum Fürstencongresse gegangen, hier habe ihn der baiersche Minister von Boyneburg herumgeführt und habe ihm auch Empfehlungsschreiben nach Wien, Berlin und Braunschweig mitgegeben. Nachdem er auf einer der letzten Stadt benachbarten Universität mit einem Professor (Conring) Unterhaltung gepflogen, habe er sich nach den Niederlanden begeben, sei nach Mainz den Rhein hinauf gereist, aber hier sei er nicht gut angeschrieben gewesen, weil er zu sehr die Ver-

[1]) Moser Bibl. jur. publ. 2. Thl. S. 550: Die Scholastici waren unzufrieden mit dem Buch, weil in Cap. 6. de forma imperii die Staatsphilosophie des Aristoteles ganz abandonnirt war, das schmerzte sie dergestalt, daß sie diese Meinung für gefährlich ausgaben. Dieser Rath wurde von der Römisch-Katholischen Klerisei gleich approbirt, weil sie darin ein wenig attaquirt war, sie erhielt auch die Confiscation von dem Kaiserlichen Hof um so eher, weil einige Passagen in dem Buch waren, welche dem Hause Oesterreich ein wenig nachtheilig zu sein schienen. Da man hörte, daß das Buch confiscirt worden, wollte jeder es lesen. Die Holländer brachten aber alles Verbots ohngeachtet eine erstaunende Quantität Exemplare in's Land, das Buch wurde in Amsterdam, Leiden, Genf nachgedruckt; darauf druckte man es auch in Deutschland nach und fing an, auf Universitäten darnach öffentlich zu lesen.

dienste eines Mannes (von Boyneburg's) gepriesen habe, welcher, man wisse nicht recht warum, seines Amtes entsetzt worden sei. Auf dieser Reise habe er unter Anderm viel Rühmens von Carl Ludwig, Kurfürsten von der Pfalz, gehört und habe nun geglaubt, den Deutschen keine größere Aufmerksamkeit beweisen zu können, als wenn er ihren Staat nach der wahren Gestalt abmalte.

Viele suchten den Monzambano gleich zu widerlegen und gaben sich alle erdenkliche Mühe, den Verfasser zu errathen. An Pufendorf, welcher sich für einen Italiener ausgegeben hatte, dachte man lange nicht, aber man erkannte doch bald, daß der Verfasser kein Italiener wäre, weil er die Aristotelischen Principien verleugnet habe. Viele berühmte Männer kamen durch das Sendschreiben an Trozelani in Verdacht, das Buch geschrieben zu haben, denn man konnte sich nicht verhehlen, daß in demselben viel Staatsklugheit enthalten sei. Am meisten hatte man Conring, aber auch v. Boyneburg und Esaias, Pufendorfs Bruder, in Verdacht. v. Boyneburg, welcher das Buch aus Rache gegen den Mainzer Hof geschrieben haben sollte, wurde wirklich vom Kaiser „nicht mit gnädigen Augen“ angesehen, ungeachtet seiner Versicherung, daß er das Buch nicht verfaßt habe, weshalb er Böcler bat, daß dieser Kaiserliche Majestät doch auf andere Gedanken bringen möchte. Man hielt den Samuel Pufendorf noch für zu jung[1]; als er aber anfing, die Ansichten des Monzambano zu vertheidigen, merkte man bald, daß er der Verfasser wäre. Auch wußte man, daß er die Streitigkeiten zwischen Kurmainz und Pfalz „allzugünstig für letztere geführt habe“, und man erinnerte sich, daß er immer den Kurfürsten von der Pfalz vertheidigt, denselben über die Maßen gelobt, dagegen das Haus Baiern und die unmittelbare freie Reichs-Ritter-

---

[1]) Moser Bibl. publ. 2. Thl. S. 542: Man hielt erst Conring, dann von Boyneburg, dann seinen Bruder Esaias, schwedischen Staatsminister und Gesandten am französischen Hof, für den Verfasser. Samuel hielt man noch für zu jung, und da er erst vor kurzer Zeit Professor in Heidelberg worden, so könnte es unmöglich sein, daß er dieses Buch verfertigt habe, worin von den intricatesten Sachen, die den deutschen Staat betreffen, so judiciös raisonnirt wurde, vielmehr mußte es ein vornehmer Hofmann, der sich durch die Experience in Staatsaffairen habilitirt hatte, in Ambassaden an den vornehmsten Chur- und Fürstlichen Häusern viel gebraucht worden wäre, elaboriret, oder doch seinem Secretair die Motiven dazu an die Hand gegeben haben.

schaft stets getadelt hatte. Als man darauf den Monzambano mit andern Schriften Pufendorfs verglich, zweifelte man nicht länger, daß Pufendorf und Monzambano eine Person wären [1]). Pufendorf wollte das lange nicht Wort haben, er ließ „alle übel ablaufen", die ihm den Monzambano aufbürden wollten [2]); aber nachdem er in kurbrandenburgische Dienste getreten war, bekannte er sich endlich als Verfasser. Er revidirte seine Schrift selbst, weil „etliche hohe Häupter dieselbe ungnädig aufgenommen hätten", aber diese neue Ausgabe des Monzambano kam erst nach seinem Tode heraus.

Pufendorf verbreitet sich im Monzambano über alle Gegenstände des Reichs: über den Ursprung, über die Glieder des Reichs, über das Entstehen der Reichsstände, über den Kaiser als das höchste Oberhaupt, über dessen Erwählung, Macht und Gewalt, über die Einschränkung dieser Macht durch Capitulationen, durch andere Gesetze und Gewohnheiten, über die Form des Reichs, über die mit demselben verbundenen Kräfte und Schwächen und über die Staatsräson. Erst greift er die Meinungen Anderer an und zieht dann daraus die Schlüsse. Seine Ansicht ist: das deutsche Reich ist durch Unachtsamkeit der Kaiser, durch Ehrgeiz der Fürsten und mancherlei Meutereien der Pfaffen aus einem wohlgeordneten Staat in eine so wunderliche, üble Form gerathen, daß es nicht einmal ein limitirtes Reich heißen kann. Die äußerliche Form desselben ist kaum ein Schatten davon, das Reich ist kein Körper oder System vieler untereinander verbundener Staaten, sondern eine Mittelgattung Beider, ein monströses Wesen. Die Gegner Pufendorfs, welche die Aristotelische Eintheilung der Staatsformen auf das deutsche Reich übertrugen und dies den regulären Staat nannten, gaben das Reich bald für die eine, bald für die andere Form aus und stritten deshalb unaufhörlich. Pufendorf, welcher die Irregularität behauptete, sagt dagegen: Ari-

---

[1]) Moser Bibl. publ. 2. Thl. S. 543.: Als man seine Schreibart betrachtete und den Monzambano gegen Pufendorfs andere Schriften, vornämlich gegen die Apologie, vindicias und andere hielt, so konnte man leicht judiciren, daß Pufendorf und Monzambano einen gleichen Charakter führten.

[2]) Ibid. Seine Schreibart ist dermaßen cultivirt, durchdringend, piquant, und im railliren und judiciren so glücklich gewesen, daß nicht leicht ein adversarius, welcher einmal in Schriften mit ihm angebunden, ungehudelt von ihm losgekommen ist.

stoteles redet selbst schon von Staaten, die aus der Art geschlagen sind, und die also von der Regel abweichen; er spricht in diesem Sinne von Tyranneien und Oligarchien[1]). Kommt nun ein Staat vor, der weder zu den regelmäßigen noch unregelmäßigen gehört, so ist großer Streit. Der reguläre Staat ist eine Einheit, aus welcher Alles wie aus einer Seele fließt; der irreguläre Staat hat seine Gebrechen, aber kann trotzdem für einen wohleingerichteten Staat gelten.

Der erste, welcher gegen den Monzambano schrieb, war Schoock in seinen Exercitien[2]). Schoock suchte zu zeigen, daß das deutsche Reich eine Monarchie wäre, weil der Kaiser das Recht habe, Ehren und Würden zu ertheilen, fürstliche Lehen zu vergeben, Academien zu stiften und Städte anzulegen. Aber die Fürsten in ihren Ländern hatten dasselbe Recht. Der zweite war Oldenburger in seinen Noten[3]). Dieser nannte sich bald Burgoldensis, bald Burgoldius, bald pacificus a lapide, weshalb man sagte, daß er sich selbst ausschreiben könne. Oldenburger bezeichnet das Reich als ein aus Monarchie und Aristokratie bestehendes staatliches Wesen und bemerkt, daß die vornehmsten Theile des Reichs beinahe selbst Reiche seien; daß die höchste Gewalt zwischen Kaiser und Ständen getheilt sei; daß jeder Stand weniger als der ganze Körper vermöge. Solche Irregularität kann durch eine Mischung von Monarchie und Aristokratie schwerlich ausgedrückt werden. Für jene Mischung erklärte sich ebenfalls Brüggemann in seinem Tractat über das Reich. Praschius, ein Regensburger Rath, schrieb gegen Monzambano geheime Briefe[4]), und Scharschmid, ein Leipziger Jurist, eine Untersuchung über den monströsen Staat[5]). Pufendorf bemerkte dagegen, die

[1]) Polit. III, 17, 18.

[2]) Exercitationes XII, quibus Severinus de Monzambano ad modum promulsidis, tractatus de statu imperii germanici discutiuntur, et quaedam Chresimo plura obelo notantur. Cis Veronam 1668. — Schoock wollte über diesen Gegenstand ein noch grösseres Werk schreiben, aber wurde durch den Tod daran verhindert.

[3]) Notae et structurae, Utopiae 1668. (Pacificus a lapide.)

[4]) Litterae secretiores Monzambani ad Laelium fratrem, de germana imperii germanici forma. 1688.

[5]) Systema juris publici romano-germanici, et disquisitio de republica monstrosa contra Severinum de Monzambano ejusque assectas. Francof. 1677.

Gegner Monzambano's hätten den Italiener nicht gehörig bestritten, und hätten ihre Sache dadurch nur schlimmer gemacht. Scharschmid vertheidigte sich, und Pufendorf schrieb auf denselben eine Satyre unter dem Namen Rollettus[1]). Gegen Monzambano erklärten sich ferner von Teuteburg und Obrecht, jener besonders gegen das sechste und dieser gegen die beiden ersten Capitel. Auch von Kulpis, Würtembergischer Geheim Rath und Freund Pufendorfs, schrieb gegen Pufendorf eigene Commentationen[2]). Pufendorf selbst antwortete ihm nicht, aber Thomasius in seinen Noten. Teller in Tübingen hielt gegen den Monzambano öffentliche Vorlesungen.

Pufendorf vertheidigte den Monzambano in einer eigenen Untersuchung über den irregulären Staat[3]) und sagt darin: man hat den Kaiser zum Monarchen, zum Optimaten, zum Gebieter der Stände machen wollen, aber auch zu einem Monarchen, der den Ständen gehorchen müsse. Dennoch hat der Kaiser kaum eine größere Macht, als ein Haupt unter ungleichen Bundesgenossen. Ein solcher Staat ist gar kein Reich mehr. Die kaiserliche Gewalt ist auch ohne alle Autorität und nach und nach erloschen, das Reich ist ferner kein System von Bundesgenossen, sondern hat die Bundesform erst nach Entartung des staatlichen Verbandes angenommen. Haupt und Glieder sind conträr. Das Haupt hat eine unvollkommene Herrschaft, die Glieder haben eine unvollkommene Freiheit. Die Irregularität entstand dadurch, daß man die monarchische Regel nicht in Acht nahm, daß man Andern zu viel Macht und Reichthum ließ. Ein solcher irregulärer Staat ist schwächer, als jeder regulärer, denn das Band desselben ist ein bloßer Vertrag, welcher die Gemüther nicht so kräftig zusammenhält, als die Herrschaft.

Mehrere haben mit dem Monzambano „wegen der vielen herrlichen Wahrheiten, welche von demselben entdeckt worden," eine neue Epoche in der publicistischen Literatur angefangen. Moser sagt: „Hippolytus a Lapide und Monzambano haben unter allen Publicisten die größte Aufmerksamkeit erregt; letzterer widerlegt den

---

1) Joh. Rolletti Palatini Scharschmidius vapulans.

2) Commentationes academicae in Severinum de Monzambano de statu imperii germanici. Stutg. 1682.

3) Disquisitio de republica irregulari.

erstern hin und wieder; auch sind seine Einsichten in den Reichsstaat viel gründlicher und interessanter." Die Publicisten hielten sich vor dem Monzambano mehr an das römische Recht und an die römische Geschichte; Monzambano leitete sie durch seine sehr freie und „durch keine künstliche systematische Methode attachirte Feder" auf die deutsche Geschichte hin. Monzambano ist „keine systematische Lehre", aber befleißigt sich „einer natürlich fließenden Ordnung"; er setzt die Landeshoheit der Herzöge in die Zeiten nach Erlöschung des Karolingischen Stammes. Er hat diese eigenthümliche Ansicht gewiß nicht aus der Geschichte, aber hat wohl „seine Ursache" gehabt, solches in der Person eines Italieners anzunehmen. Dennoch rief diese Ansicht eine neue Methode in der Publicistik hervor; auch bildeten sich publicistische Parteien. Heinrich Cocceji gab derselben eine methodische Form, aber nahm für die Form des Reichs die Monarchie an und wich darin also von Pufendorf ab. Titius erklärte sich mit Pufendorf für die irreguläre Form, aber gegen den „Ungrund der neuersonnenen landeshoheitlichen Ursprünge." Thomasius that dasselbe in seinen Noten. Ludwig stimmte mit der Landeshoheit überein.

Die Gegner klagten Pufendorf an, daß er den Monzambano „zur Verkleinerung Kaiserlicher Majestät und des Vaterlandes" geschrieben habe. Andere leugneten das wieder, auch Moser, indem er sagt: „die Reichsform bei Pufendorf zielt keineswegs auf Verunglimpfung seines Vaterlandes ab, sondern geht hauptsächlich das unnütze Disputiren der Scholastiker an." Andere behaupteten, Kurfürst Carl Ludwig habe ihn „wegen damaliger Eifersucht zwischen den Häusern Oesterreich, Baiern und seinem eigenen Hause zur Abfassung des Monzambano angetrieben" und habe ihm anbefohlen, „Sachen mit hineinzubringen, die seinem Hause günstig wären." Pufendorf habe dem Kurfürsten das Manuscript vorher mittheilen müssen, und dieser habe dasselbe, nachdem er es durchgelesen, als ein gelehrter Herr gnädig aufgenommen und alsdann gebilligt. Man hat sogar aus einem Briefe nachweisen wollen[1]), daß die im Monzambano aufgestellte Ansicht die des Kurfürsten selbst wäre, nach welcher die Stände des Reichs ursprünglich keine Beamten des Reichs gewesen sein, sondern zu jeder Zeit freie Stände und

[1]) Placcius, theatr. pseyd. p. 450.

Staaten haben sein sollen. Moser sagt: „Obwohl nun Pufendorf ohnfehlbar Autor des Buchs ist, so mag doch sein, daß etwa sein Bruder oder auch der Churfürst Carl Ludwig hin und her etwas beigetragen haben, worüber eine weitläufige Untersuchung anzustellen sich der Mühe so wenig verlohnt als über die Frage, ob Pufendorf zur Schreibung dieses Buchs aus Verdruß, weil ihm ein anderer in der Professur oder in Rang vorgezogen worden, um also seinen für des Aristoteles Staatsformen wie pro aris et focis fechtenden Collegen wehe zu thun, oder durch einen vom nachgedachten Churfürsten ihm ertheilten Befehl bewogen worden sei“[1]).

Monzambano wurde von Oldenburger, Obrecht, Gundling und Titius herausgegeben und erläutert. Das Buch wurde auch von D'Alquin in's Französische, von Bohun in's Englische und zu Leipzig in's Deutsche übersetzt.

Man hielt, ehe Monzambano erschien, das Römische Reich deutscher Nation für einen regulären, wenigstens für einen regulär gemischten Staat. Man beschränkte das praktische Leben auf die alte Politik mit ihren hergebrachten Staatsformen, welche mit der Behauptung, daß der deutsche Staat ein irregulärer Staat sei, in Gefahr kam, über den Haufen geworfen zu werden. Man kam über die eigentliche Reichsform dadurch zum Bewußtsein, die ganze Schwäche des Reichs wurde dadurch aufgedeckt. Pufendorf „verkleinerte“ Kaiserliche Majestät nicht, sondern zeigte nur, was im Verlauf der Zeit aus derselben wirklich geworden war. Die natürlichen Staatslehren, die seit H. Grotius die gewöhnliche Staatseintheilung beibehalten hatten, wurden durch den Streit über die Reichsform praktisch zugleich in Frage gestellt.

Wir gehen nun zu der Betrachtung der natur- und völkerrechtlichen Schriften Pufendorfs selbst über und bemerken im Allgemeinen, daß die Naturrechtslehrer im Reformationszeitalter meistens Deutsche waren, welche das mittelalterige Princip des Naturrechts allmälig aufgelockert hatten. Die Niederländer stellten dann das neue Princip, welches dem Geiste der modernen Welt mehr gemäß war, fest, und die Engländer entwickelten dasselbe weiter. In diese Entwickelung fällt auch der deutsche Pufendorf, welcher zugleich den Unterschied der Principien zum Bewußtsein bringt. Der

---

[1]) Moser, Bibl. jur. publ. 2. Thl. S. 545.

Unterschied wird dadurch zum Gegensatz und Widerspruch, welcher sich, aber zunächst blos formell ausstößt. Wir haben nun zunächst die weitere Ausbildung des neuen Princips der Socialität im Unterschiede von dem alten Princip der essentiellen Gerechtigkeit bei Pufendorf weiter zu verfolgen.

Pufendorfs natur- und völkerrechtliche Schriften bestehen aus zwei Büchern über die Elemente der allgemeinen Jurisprudenz[1]), aus acht Büchern über das Natur- und Völkerrecht[2]) und aus zwei Büchern über die Pflicht des Menschen und Bürgers nach dem natürlichen Gesetze[3]).

---

[1]) Samuelis Pufendorfii, Elementorum jurisprudentiae universalis Libri II. Denuo ad exemplar Hagae-Comitense impressi, appendice de sphaera morali aucti, indicibusque locupletati. Jenae CIↃIↃCLXIX. Die erste Haager Ausgabe erschien im Jahre 1660.

[2]) Samuelis Pufendorfii, de jure naturae et gentium Libri VIII. Lundini Scanorum 1672.

[3]) Samuelis Pufendorfii, de officio hominis et civis juxta legem naturalem Libri II. Erforth, MDCLXXIX. — Die erste Ausgabe Lundini Scanorum 1673; die anderen zu Holm 1689; Frankfurt 1714; supplementis et observationibus in academicae juventutis usum auxit et illustravit Gerschovius, Edinb. 1724. — Barbeirac übersetzte das Buch in's Französische und versah dasselbe mit Anmerkungen. Hochstetter schrieb unter dem Titel: collegium Pufendorfianum super libris duobus de officio hominis et civis, XII. exercitationibus institutum, Tubingae 1710. Die Anmerkungen sind kurz und erläutern den Text nur wenig; aber am Ende jedes Abschnitts finden sich größere Ausführungen. Es giebt noch einen andern Auszug in Fragen und Antworten, welcher aber nicht von Pufendorf herrührt: compendium jurisprudentiae universalis Sam. Pufendorfii praecellenti opere de jure naturae et gentium in privatum usum quorundam juvenum excerptum. Francof. 1694.

Die Schriften Pufendorfs sind überhaupt viel übersetzt worden. Barbeirac übersetzte das Natur- und Völkerrecht in's Französische, Weber in's Deutsche, Kennet in's Englische und Hert gab dasselbe mit Anmerkungen heraus. Die Jesuiten in Wien hinderten den Verkauf desselben: das, sagt Pufendorf, gereichte dem Werk bei den Guten und Weisen nur zur Empfehlung: der Czar Peter empfahl es und ließ es übersetzen. Barbeirac übersetzte auch die Bücher über die Pflicht des Menschen und des Bürgers in's Französische, Weber edirte sie mit Noten, Titius gab zu denselben 741 Observationen. Auch wurden sie in's Deutsche übersetzt. Barbeirac und Titius weichen von Pufendorf in Manchem ab, jener in der gelehrten Vorrede und den Noten zum Natur- und Völkerrecht, dieser zu den Büchern über die Pflicht des Menschen und Bürgers; sie wollen nämlich vieles besser erklärt und bestimmter entwickelt haben. Hochstetter vertheidigt in seinem Pufendorfschen Collegium die scholastische Doctrin von dem ewigen,

Als Pufendorf in Kopenhagen gefangen saß, durfte Niemand zu ihm, und da er keine Bücher hatte, auch keine erhielt, fing er, um sich die Zeit zu vertreiben, in der Einsamkeit an, über das, was er noch von der Lectüre des Grotius und Hobbes im Gedächtniß hatte, weiter nachzudenken. Er stellte, was ihm am meisten gefiel, aus der Erinnerung zusammen und kam dadurch auf eigene Gedanken, die jene nicht berührt hatten. Erst wollte er, was er so zusammengearbeitet hatte, durchaus nicht drucken lassen; aber als ein Freund, dem er das Manuscript während seiner Anwesenheit in Holland mitgetheilt hatte, ihn bät, dasselbe zu veröffentlichen, gab er der Bitte endlich nach und widmete das Buch „dem durch Weisheit und Gelehrsamkeit ausgezeichneten Kurfürsten Karl Ludwig von der Pfalz.“ Pufendorf nennt den Kurfürsten in der Dedication eine literarische Nobilität, einen einsichtsvollen Kenner des göttlichen und menschlichen Rechts[1]). Der Pfalzgraf dankte ihm schriftlich als sein wohlwollender Freund[2]).

Pufendorf war mit den Elementen der allgemeinen Jurisprudenz später nicht mehr zufrieden. Er nannte sie eine unzeitige Frucht seiner Jugend, sie waren auch im wahren Sinne des Worts Elemente, Grund- und Bruchstücke geblieben, aus welchen ein Gebäude erst aufgeführt werden mußte. Aber sie waren als ein vielversprechender Versuch doch überall günstig aufgenommen worden. v. Boyneburg hatte den Wunsch, daß das Naturrecht nach mathematischer Methode ausführlich bearbeitet werden möchte, er hielt nach vorliegendem Versuch besonders Pufendorf für hierzu befähigt, und Böcler, Conring, Rachel stimmten ihm bei. Sie sollen ihn aufgemuntert haben, eine solche neue Bearbeitung des Naturrechts zu unternehmen; er übernahm sie[3]) in der genannten zweiten größeren Schrift über das Natur- und Völkerrecht und machte aus diesem „absolutistischen Werke“ nachher einen Auszug,

---

göttlichen Gesetz gegen Thomasius, aber stimmt in der Sorge für die Socialität mit Pufendorf überein. Er erörtert das Pufendorfsche Princip und sucht dasselbe durch heilige und profane Zeugnisse zu begründen.

[1]) Pufend. Elem. jurispr. univ. Lib. II. Epistola dedicatoria.

[2]) Amicus tuus benevolus Carolus Ludovicus.

[3]) Vid. Pagenstecher, Epilogus cum Appendicibus sex. Appendix 5: Suscepit ille (Pufendorfius) hanc in se operam suasu hortatuque Boyneburgii principis quondam in aula Moguntina viri.

die angeführte dritte Schrift über die Pflicht des Menschen und Bürgers nach dem natürlichen Gesetze.

Pufendorf und Cumberland hatten [1]), ohne daß einer von dem andern wußte, zu gleicher Zeit angefangen, den Hobbes, besonders das Fundament der Selbstbewahrung bei demselben zu bekämpfen. Pufendorf sagt, wer Cumberlands Buch, welches in demselben Jahre erschien, in dem seine Elemente herauskamen, mit den letztern vergleichen wolle, der werde finden, daß Alles, was Cumberland an Hobbes ausgesetzt habe, auch von ihm getadelt worden sei [2]). Cumberland habe die ganze Lehre des Hobbes zerstören wollen, während er gelegentlich blos dessen Irrthümer aufgedeckt, bei ihm Stellen durch richtige Interpretation gemildert, und, was mit der rechten Vernunft übereinstimme, beibehalten habe [3]). Der Unterschied zwischen Hobbes und ihm erhelle auch daraus, daß Hobbes die Hypothese der Epikuräer wieder aufgewärmt habe, während er sich mehr den Stoikern nähere [4]).

Ehe wir die Werke Pufendorfs selbst betrachten, möchte es von Nutzen sein, zuvor auf die Stellung Pufendorfs zu der bisherigen Behandlung des Naturrechts aufmerksam zu machen. Wir ersehen dieselbe aus den Elementen der allgemeinen Jurisprudenz und aus dem größeren Werke über das Natur- und Völkerrecht. Pufendorf fängt in den Elementen mit der Kritik der römischen Definition in dieser Beziehung an, wonach das Naturrecht als das Recht bestimmt wird, welches die Natur allen Thieren lehrt. Er sagt: von dieser

[1]) Epistola ad. Plur. Reverendum virum D. Joh. Adamum Scherzerum. vid. Eris Scandica, Francof. 1686 p. 77 seq.: Ac fundamento Hobbesii de conservatione sui ipsius praecipue opponitur, quod et ipse Cumberlandus mecum oppugnat.

[2]) Epistola Pufendorfii ad amicos suos: vid. Eris scan. p. 111 seq.: Et si quis Richardi Cumberlandi scriptum eodem anno in Anglia, quo meum opus in Suecia editum, cum meo accurate conferre velit, videbit omnia fere, quae iste in Hobbesio reprehendit, a me quoque fuisse notata.

[3]) Ibid.: Cum tamen idem ex professo hoc ageret, ut Hobbesii hypothesin detraxerit, ego autem in accessoriis duntaxat loco habuerim ejusdem errores notasse. Sed tamen non diffiteor, me quaedam Hobbesii loca conatum explicare et dextra interpretatione emollire, multa, quae cum recta ratione congruant, retinuisse.

[4]) Ibid.: Ego enim Stoicorum sanae sententiae proxime accedo: Hobbesius autem Epicuraeorum hypothesin recoquit.

Erklärung weichen diejenigen nicht viel ab, welche das natürliche Gesetz als die Ordnung betrachten, die der Schöpfer den Creaturen eingepflanzt hat, und dieselbe als die ihrer Natur und ihrem Zweck gemäße bezeichnen. Das Naturrecht kann zwar durch die Betrachtung der Creaturen und deren Art zu handeln erörtert werden, aber da diese Vieles thun, was der menschlichen Natur widerstrebt, ist jenes allein aus der letztern zu bestimmen. Auch die lassen das Naturrecht im Dunkeln, welche behaupten, daß das Naturrecht das allen Menschen gemeinsame Recht in Hinsicht des Ortes und der Zeit sei. Andere erblicken in Gott selbst die Idee des Naturrechts. Diese zerfallen in zwei Parteien: die eine Partei leitet das Naturrecht von dem göttlichen Willen ab und schließt: Gott ist frei; also kann Gott das natürliche Gesetz ändern, ja das Gegentheil befehlen, wie die positiven Gesetze öfters thun; die andere Partei sieht den Grund des Naturrechts in der Heiligkeit und Gerechtigkeit und folgert: diese ist unveränderlich; also muß auch das natürliche Gesetz unveränderlich sein. Wenn es freilich sonderbar ist, das Göttliche in bestimmte Grenzen einzwängen zu wollen, so fragt es sich doch, ob es nicht in den freien Willen Gottes gestellt war, dem Menschen eine Natur zu geben, welche das natürliche Gesetz verlangte? Ob es wirklich nothwendig war, daß Gott überhaupt den Menschen schuf, oder mit der Verpflichtung zu dem natürlichen Gesetz anders als das Thier bildete? Gott hat die menschliche Natur so geschaffen, daß der Mensch das natürliche Gesetz beachten soll; deshalb wäre es ungereimt, anzunehmen, daß Gott das Gesetz so lange unverändert lassen wolle, als er die menschliche Natur nicht ändert. Das natürliche Gesetz läßt wegen der Beharrlichkeit der menschlichen Natur keine Veränderung zu. Dasselbe enthält zwar nichts der göttlichen Heiligkeit und Gerechtigkeit zuwider, aber es wird schwer bewiesen werden können, daß jenes Gesetz als Prototyp ausdrückt, wie Gott gegen die Creatur handelt, und besonders gegen den Menschen, wonach dieser kraft des natürlichen Gesetzes sich gegen Andere betragen soll. Die heilige Schrift lehrt, daß der Mensch nach dem Bilde Gottes geschaffen worden ist, aber das reicht nicht hin; denn selbst diejenigen, welche glauben, daß die Gottähnlichkeit verloren gegangen sei, erkennen an, daß das natürliche Gesetz in der menschlichen Natur zurückblieb. Der Mensch heißt gut, heilig, wenn er keine groben Verbrechen begeht; das Gebot der Gerechtigkeit der Men-

schen gegen einander ist: verletze Niemanden, gieb Jedem das Seine — aber es geht über unsern menschlichen Verstand, welche Strafen die göttliche Gerechtigkeit bestimmen mag, weil diese nicht in menschlichen Fußtapfen geht. Diejenigen, welche sagen: das Naturrecht ist das Gebot der rechten Vernunft, denn es zeigt an, daß eine Handlung nach ihrer Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung mit der vernünftigen Natur des Menschen moralisch nothwendig gut oder schlecht ist, Gott gebietet oder verbietet solche Handlungen — reden zwar gut, aber drücken das Fundament der An- oder Unangemessenheit jener Handlung mit der vernünftigen Natur nicht aus. Das wahre Fundament ist: Gott hat den Menschen als ein geselliges Wesen geschaffen [1]), das ist die Ursache, warum das Naturrecht mit der menschlichen Natur übereinstimmt. Naturrecht ist nicht blos, was jenes Recht gebietet, sondern auch, was es erlaubt.

Pufendorf sagt in dem größeren Werke über das Natur- und Völkerrecht: man hat solche Handlungen als Object des Naturrechts betrachten wollen, die moralisch nothwendig gut oder schlecht sind, aber das Object des Naturrechts ist nicht vor dem Gesetz nothwendig, diese Bestimmung bleibt dunkel, sie bildet einen Cirkel, sie setzt das Definitum schon als bekannt voraus. Das Gute nach dem natürlichen Gesetze ist nicht das natürlich, sondern moralisch Gute; was nach jenem Gesetze verboten ist, das ist nicht darum schlecht, weil Gott es verboten hat, sondern Gott verbietet es, weil es an sich schlecht ist. Diejenigen, welche annehmen, daß Gott Prototyp des Naturrechts ist, betrachten Gott als Urheber des natürlichen Gesetzes, und man muß zugeben, daß Gott Urheber ist. Aber wodurch erkennt man, daß nach dem Willen Gottes das eine oder andere unter das natürliche Gesetz falle? Wie kann das Recht unter Gleichen nach dem höchsten Rechte des Schöpfers ausgedrückt werden, welches dieser gegen die Creatur übt? Wie ist das Gesetz, das den Menschen gegenseitige Verbindlichkeiten auferlegt, ein Kennzeichen der göttlichen Allmacht, welche durch kein Gesetz, durch keine Verbindlichkeit gezwungen wird? Können z. B. Menschen das Recht mit Gott gemein haben, nach welchem Gott sich von dem natürlichen Recht dispensirte, als er dem Abraham befahl, den eignen Sohn zu tödten,

[1]) Pufend. Elem. jurispr. univ. Lib. II. lib. I defin. 13. §. 14: Id vero nos esse statuimus, quod homo a creatore factus sit animal sociale.

und den Juden, den Egyptern goldene und silberne Gefäße zu entwenden? Dem Recht und Gesetz wohnt eine Verbindlichkeit ein, was nach Außen ein höheres Princip voraussetzt, weshalb nicht einzusehen ist, wie man Gott eine solche Verbindlichkeit beilegen kann. Sagt man, der Mensch weiß das höchste Recht Gottes gegen die Creatur auf natürliche Weise aus solchen Principien, die die Fundamente des natürlichen Rechts und der Billigkeit ausmachen, so ist das zweideutig. Ist der Sinn der: Gott verfährt in vielen Fällen mit den Menschen so, wie diese es unter sich zu halten pflegen, so wird keiner widersprechen; aber soll es heißen: Gott hat nicht mehr Recht gegen die Creatur, als die Menschen unter einander haben, so müssen die Gründe klarer sein, wenn man glauben soll, daß dem höchsten Herrn nicht mehr Recht gegen den Knecht, als dem Knecht gegen seinen von Natur gleichen Mitknecht zustehe.

Andere stützen das Naturrecht auf die Uebereinstimmung der Völker und Menschen, oder wenigstens der zahlreichsten und cultivirtesten Völker. Man empfängt in diesem Falle das natürliche Gesetz von der Uebereinstimmung derer, die dasselbe öfterer verletzen als bewahren. Man kennt nicht einmal die Sprachen alle, geschweige die Sitten der Völker alle; auch findet sich das Naturrecht bei keinem Volke ganz rein. Jede Nation hat geschriebene und ungeschriebene Gesetze. Diese Verschiedenheit der Gesetze hat die Behauptung veranlaßt, daß es gar kein Naturrecht gebe, sondern alles Recht mit dem Nutzen des Staates zusammenhänge. Wenn jeder aber Alles auf seinen Nutzen beziehen will, so entsteht daraus die größte Confusion und zuletzt der Krieg Aller gegen Alle. Es giebt keinen Nutzen als nur für's Allgemeine. Wer gegen Andere ein Recht geltend macht, der muß auch dulden, daß Andere gegen ihn dasselbe Recht ausüben. Die Ungerechtigkeit ist die größte Thorheit, denn sie nützt weder im Allgemeinen noch auf die Dauer. Das gilt nicht blos für einzelne Menschen, sondern für ganze Staaten, deren keiner so groß und mächtig ist, daß er nicht nöthig hätte, sich mit andern gegen mögliche Verletzung zu verbinden. Man darf nicht schließen: in den Staaten finden sich je nach dem Nutzen verschiedene Rechte; also ist kein Naturrecht, kein ewiges Recht. Das bürgerliche Recht setzt die Hauptlehren des natürlichen Gesetzes voraus, welches letztere das Heil der Menschheit in sich schließt. Auch hat man das Naturrecht aus dem Zwecke der geschaffenen Welt betrachten wollen; da dieser

aber nicht genugsam erhellt, ist nicht einzusehen, welche nothwendige Beziehung die einzelnen Gebote des Naturrechts auf jenen Zweck haben können. Das Naturrecht entspringt aus der menschlichen Natur, aus dem Gebote der rechten Vernunft[1]).

Die Polemik Pufendorfs gegen die scholastische Moralphilosophie ist umsichtig und auch berechtigt, er hätte sie nur bestimmter so zusammenfassen sollen: die scholastischen Naturrechtslehrer nehmen unmittelbar an, daß das menschliche Ebenbild dasselbe, was das göttliche Urbild sei, weshalb sie nicht erkennen, daß das Aehnliche auch unähnlich ist, indem sie vom Unterschiede abstrahiren; sie erforschen nicht, ob unrechte Handlungen auch möglich sind, wenn das natürliche Recht des Menschen unmittelbar Ausdruck des ewigen Gesetzes sein soll, da die Heiligkeit Gottes solche Handlungen nicht wohl zuläßt; sie begreifen nicht, ob der Mensch, dessen Handlungen von der göttlichen Gerechtigkeit abhängen, auch sich selbst zur That und Handlung bestimmen mag, ob es möglich ist, daß die menschlichen Pflichten aus der essentiellen Gerechtigkeit Gottes abgeleitet werden können, und ob der Mensch nicht dann erst anders handeln kann, wenn seine Handlungen an sich selbst recht oder unrecht sind.

Die Schriften Pufendorfs über das Natur- und Völkerrecht behandeln alle denselben Gegenstand und müssen deshalb in Zusammenhang mit einander betrachtet werden. Die Trennung derselben ist möglichst zu vermeiden, da dies leicht zu Wiederholungen führen dürfte, und doch lassen die Elemente der allgemeinen Jurisprudenz, welche einer Verflechtung mit den späteren Werken widerstreben, wegen ihrer starren Form und Geschlossenheit schwerlich eine vereinte Behandlung zu, weil sie den ersten Entwurf des Stoffes in Definitionen und Axiomen enthalten, was der Grund ist, warum wir sie vor den späteren Schriften Pufendorfs für sich betrachten müssen.

Pufendorf sagt in der Vorrede zu den Elementen: Die Erkenntniß des Rechts und der Billigkeit, die die menschlichen Pflichten enthält und durch bürgerliche Gesetze nicht erschöpft wird, entbehrt noch der Ausbildung, welche uns erst berechtigt, sie eine allgemeine Rechtswissenschaft nennen zu dürfen. Eine Hauptursache dieses Mangels ist die Vorstellung, es gebe in moralischen Dingen gar

---

[1]) Pufend. de jur. nat. et gent. Lib. VIII. lib. 2 cap. 3 §. 12—21.

keine Gewißheit, und was man davon zu erkennen glaube, sei bloße Meinung. Ist es nicht absurd, dem Menschen eine Erkenntniß absprechen zu wollen, die der Schöpfer ihm in die Seele gelegt hat, welche er durch die That selbst ausdrückt? Es muß daher gezeigt werden, daß diese Materie keine wechselnde Meinung ist, sondern aus gewissen ersten Principien nothwendig folgt. Sie muß methodisch erörtert werden. Es müssen unter Verwerfung des Unterschiedes synthetischer und analytischer Methode die Definitionen aufgestellt, dann müssen die Principien gegeben und aus diesen zuletzt die Folgerungen gezogen werden [1]).

Pufendorf erklärt demgemäß die Materie in Definitionen im ersten Buche und erörtert dieselbe in Axiomen und Observationen im zweiten Buche. Er nennt die Axiome, durch die die Principien erkannt werden, erfahrungsmäßig und vernünftig, und sagt: die Gewißheit und Wahrheit derselben fließt aus der Vernunft, aus der Perception des Einzelnen und der Perception dessen, was zusammenstimmt [2]). Die freiwilligen Handlungen, welche nicht aus Natürlichem, sondern aus Willensbeschlüssen entstehen, hängen vom Willen des Menschen als von einer Ursache ab. Wenn sie von einer physischen Bewegung veranlaßt werden, so sind sie absolut; werden sie vom Willen aufgenommen, so sind sie reflexiv; im letztern Falle werden die Wirkungen derselben den Menschen angerechnet, imputirt. Darum heißen sie menschliche Handlungen, und moralische Handlungen, weil die Imputation vorzugsweise die Neigungen und Gewohnheiten des Lebens, die Sitten angeht. Das Wesen derselben ist dreifach: materiell, fundamental, formell; materiell in natürlicher, fundamental in vernünftiger Beziehung, formell nach ihrer Imputationsfähigkeit [3]).

Das Object der moralischen Handlung ist erstens suppositiv der natürliche Zustand, die allgemeine Bedingung, unter welcher der Mensch existirt, der allgemein menschliche dem Zustande der wilden Thiere entgegengesetzte Zustand, universeller Frieden, welcher gleich mit dem Leben und Empfinden des Menschen anfängt. Der Zustand des Friedens, in welchem die Menschen das natürliche Recht

[1]) Pufend. Elem. jurispr. univ. Lib. II. Praefatio.

[2]) Ibid. Lib. 2 Axio. 1 §. 1.

[3]) Ibid. Lib. 1 defin. 1 §. 1 — 7.

gegen einander üben, verbreitet sich über alle Menschen. Das Princip des Bestehens dieses Zustandes ist die Verbindlichkeit des natürlichen Gesetzes, aber dieselbe tritt für den Menschen nicht eher ein, als bis er zu Verstand gekommen ist. Sind die Menschen in keiner Societät vereinigt, so ist es unnütz, sie durch Verträge, Bündnisse und dergleichen mehr zusammenhalten zu wollen. Der Verbindlichkeit des natürlichen Gesetzes wird dadurch nichts hinzugefügt. Der Frieden ist ferner partikulär, innerlich oder äußerlich; innerlich zwischen solchen, die eine Societät bilden, äußerlich durch Bündnisse mehrerer Societäten. Erfüllen die Menschen die Verbindlichkeit des natürlichen Gesetzes nicht gegen einander, so kann das Wohl derselben nur durch Gewalt bewahrt werden. Dann bricht der Krieg los. Der Krieg ist ebenfalls universell und partikulär. Aller Krieg ist Gewalt, ist nicht die natürliche Art, zu unserem Rechte zu kommen. Wenn die Menschen nicht durch das natürliche Gesetz verpflichtet wären, die Gesellschaft bewahren zu müssen, so würde dieser Zustand immer sein. Der Krieg ist gleichfalls innerlich und äußerlich; innerlich Bürgerkrieg, äußerlich Krieg gegen andere Völker und Staaten.

Der Zustand der Freiheit des Menschen besteht darin, daß er aus freiem Willen etwas thun kann. Das Gegentheil der Freiheit ist die Unfreiheit, die Knechtschaft. Es giebt zwei Hindernisse des Vermögens zu handeln, ein physisches und ein moralisches; ersteres z. B. ist die Gefangenschaft, letzteres Herrschaft, Pflicht, Gesetz. Die unbeschränkte Freiheit ist durch gar kein Hinderniß, weder ein natürliches noch moralisches eingeengt. Solche Freiheit ist die göttliche. Die menschliche Freiheit ist dagegen beschränkt. Von den Menschen haben diejenigen die schrankenloseste Freiheit, welche im Staate die höchste Gewalt haben und von den bürgerlichen Gesetzen ausgenommen sind. Sie sind zwar der Herrschaft Gottes und dem natürlichen Gesetze unterworfen, aber erkennen die Herrschaft keines Menschen an und können durch Strafe nicht gezwungen werden. Die beschränkte, limitirte Freiheit hat mehrere Arten und Grade und findet in Aristokratien und Demokratien statt[1]).

Das Object der moralischen Handlungen sind zweitens positiv Personen und Sachen oder Person und Eigenthum. Führt die Person ein gemeinsames Leben, so ist sie eine moralische Person.

[1]) Pufend. Elem. jurispr. univ. lib. II. lib. 1 defin. 3 §. 1—7.

Oeffentliche Personen sind kirchliche, politische, Privatpersonen. Kirchliche Personen sind Geistliche; politische Personen sind Fürsten und Magistratspersonen; Privatpersonen sind Adelige, Bürgerliche, Herren, Knechte, Männer, Weiber, Eltern, Kinder. Wenn sich Personen zu einem Zwecke vereinigen, so stiften sie eine Gesellschaft; ihre Handlungen gelten dann für Eine Handlung, für die Handlung Eines Willens. Sie ordnen sich dann dem Haupte der Gesellschaft oder der Mehrheit derselben unter und erkennen an, was diese beschließt. Die Handlung Aller wird als die Handlung eines Einzigen betrachtet.

Das Eigenthum ist eine moralische Sache, denn diese gehört einer Person an. Das Eigenthum zerfällt in drei Arten, in eminentes, gewöhnliches und nützliches Eigenthum. Eminentes Eigenthum ist die Macht des Staates über die Sachen der Bürger zum gemeinsamen Wohle; gewöhnliches Eigenthum ist Privateigenthum; nützliches Eigenthum ist directes Eigenthum mit Nießbrauch. Moralische Attribute betreffen die Verschiedenheit der Personen nach Stand und Ehre, und sind Abzeichen, Titel und dergleichen. Recht ist die moralische Macht, welche Personen auf Anderes zukommt; Gewalt ist ein ungesetzliches Hinderniß[1]).

Die menschlichen Handlungen entstehen aus Principien, welche theils natürlich, theils moralisch sind. Natürliche Principien sind Ueberzeugung, Affect; moralische sind Gesetz und Verbindlichkeit. Ihr Zweck, das Gute, ist entweder imaginär oder vernünftig. Das imaginäre Gute ist z. B. Schönheit, Macht, Reichthum, Ehre; das vernünftige Gute ist die Gemüthsruhe als Folge tugendhafter Handlungen. Verbindlichkeit ist die moralische Qualität des Menschen, etwas leisten und leiden zu müssen. Die Menschen sind zur Geselligkeit geschaffen und sind die Verträge zu halten verpflichtet, welche zu jener Verbindlichkeit gehören. Das reicht aber nicht allein hin, den Frieden bewahren zu können, weshalb noch etwas sein muß, welches bewirkt, daß der Mensch seinen einmal erklärten Willen nicht zu ändern wagt, was nur durch eine Macht außer ihm geschehen kann. Die Furcht vor dieser Macht kann den Menschen zum Frieden zwingen, weshalb die Wirkung der Verträge aus der Gewalt kommt. Diese hat entweder der Beleidigte, oder ein anderer Mensch, oder

[1]) Pufend. Elem. jurispr. univ. Lib. II. lib. 1 defin. 6 — 11.

der höchste Regierer der Welt. Gott rächt alle Gewaltthat, Gott läßt keinen ungestraft, welcher gegen das natürliche Gesetz handelt. Die Furcht Gottes ist die höchste Macht und die größte Stärke der menschlichen Verbindlichkeit und Treue[1]).

Niemand ist sich selbst verpflichtet, weshalb zu einem Vertrage mehrere, wenigstens zwei Personen gehören. Gehen mehrere, die noch keine moralische Person bilden, eine Verpflichtung ein, so sind so viele Handlungen als Personen. Die Menschen werden eine moralische Person, wenn Einzelne mit Einzelnen einen Vertrag zur gemeinschaftlichen Verrichtung gewisser Geschäfte schließen. Dann haben alle eine Verpflichtung. Eine solche moralische Person ist die Familie, der Staat. Zur Constituirung des letztern gehören zwei Verträge: ein Vertrag Einzelner mit Andern zur gemeinsamen Verwaltung ihrer Angelegenheiten; ein zweiter Vertrag, abermals Einzelner mit Andern, darüber, wem sie die Sorge für das öffentliche Wohl anvertrauen sollen. Der letzte Vertrag ist entweder absolut oder bedingt; im ersteren Falle sind die Einzelnen an den Beschluß der Mehrheit gebunden. Zu den Verpflichtungen gehören auch öffentliche und Privatverträge, Eide, Bündnisse[2]).

Die Untergebenen sind verpflichtet, ihre Handlungen nach der Vorschrift der höchsten Macht einrichten zu müssen. Der Beschluß dieser Macht ist Gesetz für sie[3]). Das Gesetz darf zwar der Gründe nicht entbehren, aber diese sind nicht Ursache der Verbindlichkeit. Ursache derselben ist die Macht des Befehlenden. Die Untergebenen müssen selbst dann nach dessen Gebot handeln, wenn ihnen die Gründe auch nicht einleuchten. Gesetz und Rath sind in dem Sinne verschieden, daß die Gründe, etwas zu thun oder zu lassen, nach dem letztern rein aus der Sache genommen sind. Auch ist das Gesetz kein Vertrag, es entsteht nicht aus menschlicher Uebereinkunft. Selbst Civilgesetze sind keine Verträge, obwohl sie aus dem Vertrage entspringen. Wenn Menschen auch ohne Herrschaft zusammenleben möchten, so wäre das schon darum nicht möglich, weil in Ermangelung der Herrschaft keiner gestraft werden könnte. Solche Uebereinkunft hat

[1]) Pufend. Elem. jurispr. univ. Lib. II. lib. 1 defin. 12. §. 1 — 17.

[2]) Ibid. defin. 12. §. 17 — 59.

[3]) Ibid. defin. 13. §. 1.

keine andere Kraft, als die Kraft der Verträge nach dem natürlichen Gesetze. Der Zweck der bürgerlichen Gesetze ist, die Menschen durch ein strengeres Band, als die natürliche Verbindlichkeit ist, anzuhalten, etwas thun zu müssen. Entsteht auch das Gesetz nicht durch Verträge, so wird die höchste Gewalt durch einen Vertrag doch constituirt. Wer Andern Gesetze giebt, der muß auch die Macht haben, jene zur Befolgung derselben durch Strafe anhalten zu können. Den Menschen befiehlt man vergebens, was sie ungestraft vernachlässigen können.

Die natürlichen Gesetze müssen beobachtet werden, sonst ist keine ruhige, geordnete Gesellschaft möglich. Was die natürlichen Gesetze nicht bestimmen, das ordnen die positiven Gesetze an. Gott ist Urheber des natürlichen Gesetzes, aber hat auch positive Gesetze gegeben, welche darum den natürlichen nicht widersprechen können. Man hat auch gesagt, die bürgerlichen Gesetze dürften den natürlichen deswegen nicht entgegengesetzt sein, weil die Bürger sich verpflichtet haben, der gesetzgebenden Gewalt zu gehorchen, und weil das natürliche Gesetz gebiete, den Vertrag halten zu müssen. Die Verpflichtung der Bewahrung der bürgerlichen Gesetze ist älter als die Promulgation der Gesetze. Die Kraft des natürlichen Gesetzes, den Vertrag halten zu müssen, fordert, daß die bürgerlichen Gesetze nicht verletzt werden sollen. Wird der Mensch zum Gehorsam verpflichtet, ehe er weiß, was befohlen wird, so wird er zu gehorchen verpflichtet. Das bürgerliche Gesetz kann etwas erlauben, was das natürliche Gesetz verbietet, dies hängt von der Obrigkeit und davon ab, ob dieselbe Vergehen gegen das Naturrecht bestrafen darf. Der Vertrag, wodurch der Mensch sich zum Gehorsam gegen die höchste Gewalt verbindet, ist nicht so absolut, daß er keine Einschränkung erleiden kann. Solche Einschränkung ist, daß, was befohlen wird, den göttlichen und menschlichen Gesetzen gemäß sein muß. So sind die Gebote des Dekalog, welche durch Moses den Juden gegeben worden sind, bürgerliche Gesetze, die Uebertreter derselben werden von der Obrigkeit gestraft. Aber betrachtet man ihren Inhalt, durch welchen sie mit der menschlichen Gesellschaft übereinstimmen, durch den sie alle Menschen verpflichten, so zeigt sich bald, daß sie natürliche Gesetze sind, welche die Menschheit auch über die mosaische Promulgation hinaus verbinden.

Das Gesetz ist die vernünftige Norm der Handlungen[1]), sofern diese nach dem Willen einer höheren Macht geformt werden. Die Untergebenen müssen daher den Gesetzgeber und die Gesetze kennen. Das Gesetz verpflichtet alle Unterthanen. Die zwingende Macht liegt im Gesetze selbst, denn das Gesetz enthält, was nothwendig gethan und gelassen werden muß. Die natürlichen Gesetze bestimmen nicht klar, welche Strafen von Gott erfolgen, wenn sie verletzt werden. Die bürgerlichen Gesetze dagegen bestimmen die Strafe ausdrücklich. Die Gesetze selbst werden in göttliche und menschliche eingetheilt; die göttlichen werden wieder in natürliche und positive oder allgemeine und besondere unterschieden. Das menschliche Gesetz allein ist bürgerliches Gesetz[2]).

Die Nothwendigkeit und Wahrheit des natürlichen Gesetzes fließt unmittelbar aus der Beschaffenheit der menschlichen Natur. Einige von den Geboten des natürlichen Rechtes sind absolut, andere sind hypothetisch: die absoluten Gebote verpflichten jeden Menschen in jedem Zustande; die hypothetischen setzen einen gewissen Zustand oder Handlungen voraus, die vom menschlichen Willen abhängen. Das natürliche Gesetz reicht nicht zur Bewahrung der Gesellschaft und des Friedens hin, deshalb muß durch Vertrag festgesetzt werden, wer Recht sprechen soll. Das Naturrecht bestimmt nicht, wer zu befehlen oder zu gehorchen hat, es setzt kein Maaß der Strafe fest; darum müssen die Menschen durch Vertrag übereinkommen, wer Andern Regeln des Handelns vorschreiben, wer herrschen und die Uebertreter des Gesetzes strafen soll. Hierin liegt der Grund der Nothwendigkeit der bürgerlichen Gesetze. Vollbringen Völker, welche keinen Regierungen verbunden sind, Pflichten, die das Naturrecht dem einzelnen Menschen vorschreibt, so ist Völkerrecht und Naturrecht dasselbe[3]). Macht ist das Vermögen, durch welches der Mensch gesetzlich und mit moralischer Wirkung handeln kann[4]). Die Handlung ist gut oder schlecht, jenachdem sie mit dem Gesetze übereinstimmt oder nicht[5]). Die Gerechtigkeit ist universell und

[1]) Pufend. Elem. jurispr. univ. Lib. I. defin. 13. §. 9: norma rationalis actionum.

[2]) Ibid. §. 1.

[3]) Ibid. defin. 13. §. 13—24.

[4]) Ibid. defin. 14.

[5]) Ibid. defin. 15.

partikulär, distributiv und commutativ. Wirkung und Produkt der moralischen Handlung ist Belohnung und Strafe[1]).

Der Mensch soll nach den Axiomen im zweiten Buche sich über seine moralischen Handlungen Rechenschaft geben. Er weiß schon aus gewöhnlicher Erfahrung, daß er die Dinge erkennen, daß er sich zur That und Handlung bestimmen und ein geselliges Leben führen kann. Auch weiß er, daß er nach dem Willen Gottes handeln soll, daß die rechte Vernunft fordert, was die Staaten gebieten[2]). Keiner hat über den Andern Gewalt, als durch Uebereinstimmung oder Vertrag. Darum kann keiner dem Andern befehlen, wenn er keine gesetzliche Macht über ihn hat. Keiner kann den Andern gegen seine Ansicht zu etwas zwingen[3]). Das urtheilende Vermögen bestimmt, was, wie und wann etwas gethan werden soll, welche Mittel zum Zweck erforderlich sind. Es ist das praktische Urtheil über Gutes und Böses, Nützliches und Schädliches. Das Urtheil selbst ist die Kenntniß der Gesetze über moralisch nothwendige Handlungen. Diese Kenntniß ist das Gewissen. Der Mensch kann aus einem innern Princip eine Handlung thun und lassen. Gott hat den Menschen geschaffen, damit er die Creatur durch Gesetze regiere, der Mensch mußte darum einen Willen haben, welcher seine inneren Handlungen mäßige. Der Mensch kann nach vorgefundenen und erkannten Objecten über die physische Nothwendigkeit hinaus wählen, was ihm beliebt. Die Handlungen sind entweder freiwillig oder gezwungen. Die Willensfreiheit ist das Vermögen, ein Object oder einige Objecte von mehreren wählen und andere verwerfen zu können, und ist das Vermögen, wenn ein Object gegeben ist, zu handeln oder nicht. Der Wille herrscht blos über Vermögen, die seiner Leitung fähig sind, es giebt auch Vermögen, die die Herrschaft des Willens verschmähen, z. B. die Kräfte des vegetativen und animalischen Lebens. Der Wille kann von keinem inneren und äußeren Princip dermaßen bestimmt werden, daß er verschmähe, was ihm zusagt, und begehre, was ihm nicht zusagt. Er kann seine Handlungen auf verständige Weise ausführen, d. h. der Wille bestimmt frei sich selbst und zugleich die Art der Handlung; aber vorher ist

---

[1]) Pufend. Elem. jurispr. univ. Lib. II. lib. 1., defin. 18, 19.

[2]) Ibid. lib. 2. Axiom. 1 §. 1.

[3]) Ibid. Axiom. 2 §. 1—4.

die verständige Erkenntniß erforderlich. Die Verbindlichkeit setzt das natürliche Vermögen zu handeln oder nicht zu handeln voraus; wo die Verbindlichkeit fehlt, ist der Wille frei, da kann der Mensch Alles thun, was ihm durch natürliche Kräfte möglich ist[1]).

Der Mensch kann begehren, was ihm gut dünkt, und kann das Gegentheil meiden. Er hat den Trieb, sich selbst zu bewahren, und hat die Neigung, mit Andern gesellig zu leben. Gott will, daß der Mensch gesellig leben soll, darum hat Gott ihm Vernunft gegeben. Aber die rechte Vernunft fordert, daß er nicht blos für sich selbst, sondern zugleich für die Ruhe und Ordnung der menschlichen Gesellschaft Sorge tragen soll. Um dies zu können, muß er seine Selbstliebe temperiren, dieselbe mäßigen. Das Fundament aller natürlichen Gesetze ist daher: jeder bewahre sich selbst und die menschliche Gesellschaft. Das natürliche Gesetz hält die Menschen zu solcher Bewahrung an. Es giebt jedoch Vieles, was der Erhaltung des geselligen Lebens der Menschen entgegen ist, und dies ist der Grund, warum eine höchste Gewalt sein muß. Das Subject dieser Gewalt ist entweder Einer, oder sind Mehrere oder Alle, das ganze Volk. Kein Volk darf gegen sich selbst etwas unternehmen; darum kann das Volk auch der höchsten Gewalt kein solches Recht einräumen, aber darf derselben eben so wenig widerstehen[2]).

Die Jenaer Ausgabe der Elemente der allgemeinen Jurisprudenz enthält einen Appendix zu einer Definition derselben, von der es zweifelhaft ist, ob er von Pufendorf herrührt. Viele waren schon damals der Meinung, daß nicht Pufendorf, sondern ein Anderer den Appendix verfaßt habe. Der Appendix stellt nach Analogie des Copernikanischen Systems eine sogenannte moralische Sphäre dar. Das Weltsystem, heißt es in demselben, wird am besten aus dem Kreise, aus dem Verhältniß des Centrums zur Peripherie erkannt; das Rechtssystem wird auf ähnliche Weise am sichersten aus dem Verhältniß Gottes und der Welt erklärt. Wie die Peripherie aus dem Centrum ist, so ist Alles aus Gott; zum Centrum kommt in der Peripherie nichts hinzu oder hinweg; nichts ist darin näher, entfernter, rechts, links, oben, unten, sondern im Centrum ist Alles, ungeachtet der stetigen Bewegung des Kreises, gegenwärtig.

---

[1]) Pufend. Elem. jurispr. univ. Lib. II. lib. 2. Axio. 2 Observ. 2 §. 1—10.

[2]) Ibid. §. 11 —23.

Auf gleiche Weise ist für Gott nichts vergangen, künftig, fern, nah. Die entstehenden und vergehenden Dinge werden durch beständige Folge in Bewegung gesetzt, weshalb die Pythagoräer weise handelten, daß sie Gott als Sphäre bestimmt haben, deren Umkreis nirgends, deren Centrum überall sei[1]).

Der weitere Inhalt des Appendix ist: Gott ist das erste moralische Object; die menschlichen Handlungen gegen Gott sind nach Gott dem höchsten, gütigen und zu verehrenden Wesen zu unterscheiden. Damit sind die drei ersten Gebote des Dekalogs und die Kreise des Weltsystems zu parallelisiren. Wie die Erde sich nach dem vierten Kreise um die Sonne bewegt, so folgen die Menschen andern höher gestellten, den Eltern, Lehrern, Herren, von denen sie abhängen, und welchen sie nach dem vierten Gebote gehorchen sollen. So gebietet Mars im fünften Kreise in Betreff der Handlungen der Menschen, welche sich auf das Leben und den Körper des Menschen beziehen. Venus und Merkur herrschen im sechsten und siebenten Kreise; diesen entsprechen das sechste und siebente Gebot. Jupiter schützt, im achten Kreise thronend, den guten Ruf des Menschen, und das soll gleichfalls nach dem achten Gebote geschehen. Saturn, der Beschützer des Hauses, herrscht im neunten Kreise; Aehnliches findet sich demgemäß im neunten und zehnten Gebot. Der langsame, traurige Saturn bedeutet ferner die Neigungen, welche den Menschen kalt und schlaff machen, das Gute zu thun, die ihn mit seinem Schicksale unzufrieden machen. Der Mond, der Herr der Fruchtbarkeit und Feuchtigkeit, kann, im zehnten Kreise dasselbe bewirkend, als die Macht angesehen werden, welche das böse Gift der Seele in die menschliche Natur gießt. Der Mensch sieht dann in den irdischen Dingen Glanz, aber in den geistigen Dingen Nacht, ähnlich dem Monde, welcher bei Nacht sein blasses Gesicht zeigt, aber sich bei Tag in Dunkel und Nebel verbirgt.

Ehe wir die anderen natur- und völkerrechtlichen Schriften Pufendorfs in Betracht ziehen, welche nur im Zusammenhange mit einander dargestellt werden können, müssen wir zuvor auf den Einfluß aufmerksam machen, welchen Spinoza und Cumberland unterdeß auf Pufendorf ausgeübt haben. Es erhellt derselbe sowohl aus der Polemik Pufendorfs gegen Spinoza, als auch aus der Ent-

---

[1]) Conf. Weigelii disp. de duratione. Lips. CIↃIↃCLII. Thes. XL.

wickelung und Darstellung des Stoffes als solchen. Diese folgt vorzugsweise noch den Elementen der allgemeinen Jurisprudenz, aber bezieht auch die Gegenstände, nach Art Cumberlands, und sucht also dieselben wissenschaftlich zu erläutern und zu rechtfertigen.

Die Polemik Pufendorfs gegen Spinoza betrifft vorzugsweise das Recht auf Alles. Pufendorf sagt: Das Wort Recht (des Stärkeren) bedeutet bei Spinoza nicht Gesetz, wonach gehandelt werden muß, sondern blos das Vermögen zu handeln; auch braucht Spinoza das natürliche Gesetz, die Art und Macht zu handeln, im Sinne unvernünftiger Thiere. Die Natur hat nach ihm das höchste Recht auf Alles. Dasselbe erstreckt sich so weit, als ihre Macht geht. Da diese die Macht Gottes sein soll, hat Gott das höchste Recht auf Alles. Versteht man unter Natur, dieselbe absolut betrachtet, Gott, so mag das gelten; aber die geschaffene Welt ist von Gott verschieden; die Macht der Natur ist nicht die Macht Gottes selbst. Die Macht der Natur ist nach Spinoza die Macht aller Individuen. Daraus schließt er, daß jedes Individuum das Recht auf Alles habe, und daß sein Recht so weit als seine Macht gehe. Aber das folgt nicht daraus. Das Individuum hat nur einen Theil des Rechts; der Einzelne kann sich nicht das Recht anmaßen, welches Jedem aus der Gesammtheit der Natur zukommt. Spinoza leitet das Recht des Individuums, auf seine Weise zu existiren und zu operiren, aus dem höchsten Rechte der Natur ab, nach welchem jedes in seinem Zustande auf seine Weise, nicht nach Art eines Andern, beharren soll. Das ist gleichfalls nicht richtig, das paßt nicht auf den Menschen, welcher nicht auf seine Art zu beharren sucht. Spinoza unterscheidet nicht zwischen Menschen und natürlichen Dingen, nicht zwischen vernünftigen und unvernünftigen oder unwissenden Menschen, nicht zwischen verständigen Menschen und solchen, die den Verstand verloren haben. Der vernünftige Mensch sieht bald ein, daß er zu seiner Selbstbewahrung keines unbeschränkten Rechtes bedarf; Alles kommt ihm nicht zu und kann ihm nicht zukommen; er begehrt von Natur nicht das Recht auf Alles. Das natürliche Recht des Menschen wird nicht durch Begierde und Macht, sondern durch die gesunde Vernunft bestimmt. Der Naturzustand schließt nicht nur Trieb und Begierde, sondern auch Vernunft in sich. Menschen, welche sich von der Begierde treiben lassen, folgen nicht dem Recht und Gesetz. Solche werden nicht unmittelbar von Natur bestimmt, nach Regeln

und Gesetzen der Vernunft zu handeln, sondern werden der Dinge unwissend geboren; Viele sterben, ehe sie zur Vernunft kommen, es ist darum nicht nöthig, daß der Mensch von Natur bestimmt werde, nach den Gesetzen der Vernunft zu handeln, damit er der Vernunft gemäß lebe. Es genügt, wenn er so viel natürliche Macht hat, daß er sich aller Beleidigungen und Inconsequenzen enthalten kann. Aber Spinoza will, daß Jeder nach dem höchsten Rechte der Natur mit Gewalt, mit List oder auf andere Art Alles nehme, was er nach seinem Begehren und seiner Vernunft für nützlich halten mag, und alle als Feinde betrachten soll, die ihn daran hindern wollen — das Aergste, was man nur ersinnen könne[1]).

Pufendorf will nach dieser seiner Polemik, daß die Vernunft allein das Recht bestimmen soll; er übersieht, daß Spinoza dasselbe will und dies die rechte Art zu leben nennt. Spinoza betrachtet das natürliche Recht weniger als ein Recht in der That, als nach der Meinung. Er sagt ausdrücklich, die Menschen begehren nicht, was die Vernunft von ihnen fordert; er unterscheidet damit Vernunft und Begierde. Pufendorf hebt den Unterschied Gottes von der Welt, wie Cumberland, hervor, er faßt Gott als Ursache derselben, während Gott nach Spinoza blos Ursache seiner selbst ist. Das ist der Hauptgesichtspunkt seiner Polemik.

Was nun den Inhalt der größeren natur- und völkerrechtlichen Schriften selbst betrifft, so möchte es zweckmäßig sein, daß wir die Betrachtung desselben mit allgemeinen Bemerkungen Pufendorfs über das Verhältniß des Naturrechts zu andern Rechtsdisciplinen eröffnen. Pufendorf nennt die Betrachtung dieser Pflicht Moralphilosophie, auch moralische Doctrin[2]). Sie soll nicht nur im bürgerlichen Leben von großem Nutzen sein, sondern auch dazu dienen, die Principien des Rechts besser erläutern zu können als das Civilrecht. Die Rechtserkenntniß fließt aus drei Quellen: aus der Vernunft, aus den bürgerlichen Gesetzen und aus der göttlichen Offenbarung. Aus der ersten entsteht die Pflicht der Geselligkeit, aus der zweiten die Pflicht des Bürgers gegen den Staat, und aus der dritten die Christenpflicht gegen Gott. Daraus ergeben sich drei

---

1) Pufend. de jur. nat. et gent. Lib. VIII. lib. 2 cap. 2 § 3.

2) Pufend. de off. hom. et civ. jux. leg. natur. Lib. II. Epist. dedic.: rudimenta moralis philosophiae.

Disciplinen: das Naturrecht, das bürgerliche Recht und die Moraltheologie. Jede hat ihre eigene Art, ihre Sätze den Principien gemäß zu demonstriren. Das Naturrecht beweist die Socialität durch rechte Vernunft; das Civilrecht hat seinen letzten Grund in den Verordnungen des Gesetzgebers; die Moraltheologie beruhigt sich mit den Geboten der heiligen Schrift. Das bürgerliche Recht widerspricht dem Naturrechte nicht, wenn es etwas enthält, wovon dieses schweigt. Behauptet die Moraltheologie etwas aus göttlicher Offenbarung, was über unsere menschliche Vernunft hinausliegt, so weiß auch das Naturrecht nichts davon. Setzt umgekehrt das Naturrecht etwas voraus, was durch Vernunft ermittelt werden kann, so ist dies der Schrift nicht zuwider. Gebietet jene, etwas zu thun oder zu lassen, wovon die Vernunft die Nothwendigkeit nicht einsieht, so geht das allein die Moraltheologie, nicht das Naturrecht an. Die Moraltheologie stellt das Gesetz als einen Bund zwischen Gott und Menschen, und als von Gott besonders offenbart vor; der Zweck des Naturrechtes ist dagegen auf den Umkreis dieses Lebens eingeschlossen. Das Naturrecht erzieht den socialen Menschen auf Erden, die Moraltheologie den christlichen Menschen, welcher seinen Staat im Himmel haben soll. Die Moraltheologie betrachtet den Menschen als einen Wanderer, der zwar auf Erden lebt, aber dessen eigentliche Heimath das Jenseits ist. Der Mensch soll die Frucht seines irdischen Daseins erst nach seinem Tode von Gott im Himmel empfangen und dort ewig leben. Das Naturrecht kennt keinen andern Gerichtshof als den menschlichen, es zieht blos die äußerlichen Handlungen des Menschen, nicht dessen Inneres in Betracht. Während das Naturrecht sich blos um die Formirung jener Handlungen bekümmert, forscht die Moraltheologie auch nach den inneren Regungen der Seele und verlangt, daß der Mensch den Willen Gottes thun soll. Daraus folgt das Verhältniß des Naturrechts und der Moraltheologie und die Grenze Beider. Das Naturrecht widerstreitet den Satzungen der wahren Theologie nicht, aber abstrahirt von gewissen Dogmen, die die Vernunft allein nicht erforschen kann. Das Naturrecht betrachtet z. B. den Menschen seiner Natur nach als verderbt und vielen Begierden ausgesetzt, die Moraltheologie lehrt der Schrift gemäß, daß die Begierden von der Schuld des ersten Menschen herrühren. Das würde Niemand wissen, wenn

es nicht in der Schrift geschrieben stände[1]). Das Naturrecht entsteht aus der Bedürftigkeit der menschlichen Natur[2]), das Völkerrecht aus der vernünftigen Berechnung jener Bedürftigkeit[3]). Natur- und Völkerrecht sind nicht entgegengesetzt, sondern stimmen mit der natürlichen Vernunft überein. Ein besonders positives Recht giebt es nicht, aber zwischen Natur- und Civilrecht ist ein Unterschied. Es können viele natürliche Gebote nur unter Voraussetzung des bürgerlichen Lebens erkannt werden, aber darum sind die positiven Gesetze nicht alle naturrechtlich. Der vernünftige Grund der erstern liegt in der Beschaffenheit des Menschengeschlechts, der Grund der letztern in dem Nutzen eines besondern Volkes, in dem Willen des Gesetzgebers.

Pufendorf unterscheidet in der Erkenntniß des Rechts zwischen moralischen und natürlichen Dingen. Er sagt: es giebt etwas Höheres als die natürlichen Dinge sind, die Vernunft. Die Vernunft bringt eine gewisse Ordnung in die Willenshandlungen, sie fügt den natürlichen Dingen die moralischen hinzu, sie mildert die Sitten und mäßigt die Willkühr der Freiheit. Der Mensch kann die Vermögen seines Geistes zusammenfassen, sie beziehen, kann Unbekanntes aus Bekanntem ableiten, über den Zusammenhang der Dinge urtheilen, und kann aus reflexiver Erkenntniß derselben und ihrer Vergleichung Begriffe bilden, welche zur Leitung eines homogenen Vermögens beitragen. Zu dieser Gattung gehören die moralischen Dinge, welche von den natürlichen nicht blos dem Zweck nach, sondern auch dem Wesen nach verschieden sind. Was physisch unmöglich ist, das ist moralisch oft möglich; was physisch ein monströses Wesen ist, das kann moralisch gut organisirt sein. Mehrere Menschen können als eine moralische Person gelten, was physisch ein Unding ist. Aber moralische und physische Dinge haben auch wieder viel Aehnlichkeit mit einander, z. B. der Staat und der menschliche Körper. Doch ist der Zweck der moralischen Dinge ein anderer, als der Zweck der natürlichen Dinge. Der Zweck der ersteren ist die Vervollkommnung des menschlichen Lebens, der Zweck der letztern

[1]) Pufend. de off. hom. et civ. jux. leg. nat. Lib. II. Praefatio.

[2]) Pufend. de jur. nat. et gent. Lib. VIII. lib. 3. cap. 3. §. 21.: ex indigentia.

[3]) Ibid.: ex ratiociniis indigentiae nostrae.

die Vervollkommnung des Universums. Die ursprüngliche Production der moralischen Dinge ist die Beilegung, die der natürlichen Dinge die Schöpfung. Die moralischen Dinge gehen nicht aus den Principien der Dinge, sondern aus schon existirenden Dingen hervor. Ihre Kraft ist nicht, eine physische Bewegung und Veränderung in den Dingen hervorzurufen, sondern die Menschen zu lehren, wie sie ihre Handlungen mäßigen und sich gegen einander betragen sollen.

Die moralischen Dinge können von dem menschlichen Verstande schwerlich anders als nach Analogie der natürlichen Dinge gefaßt und erörtert werden. Sie gehören nicht in die Classe der Substanzen, sondern der Modi, aber können nach Art der Substanzen doch betrachtet werden. Substanzen sind Hauptdinge, welche durch sich selbst subsistiren, denen etwas inhärirt. Die moralischen Dinge können auf ähnliche Weise genommen werden, sofern andere Dinge in denselben gegründet sind. Die natürlichen Dinge setzen den Raum voraus, in dem sie sind und sich bewegen; die moralischen Personen befinden sich in einem ähnlichen Zustand, in dem sie handeln. Der moralische Zustand ist dennoch ein anderer, als der Zustand der natürlichen Beschaffenheit des Raums. Der Raum kann existiren, auch wenn die natürlichen Dinge in ihm aufgehoben sind, aber kein moralischer Zustand kann bestehen, wenn die Personen entfernt werden. Die moralischen Dinge heißen nach Analogie der Substanzen moralische Personen; solche Personen sind zwar einzelne Menschen, aber sind durch ein moralisches Band zu einem Ganzen, einem System vereinigt, in welchem sie ein gemeinsames Leben führen. Sie sind entweder einfach oder zusammengesetzt, und im letztern Fall öffentlich oder privat[1]).

Der Raum in der Natur ist zwiefach: einmal Ort, wo eine Sache sich befindet, das andere Mal Zeit, wann sie in demselben ist. So ist auch der moralische Zustand nach Ort und Zeit ein gedoppelter. Der dem Ort analoge Zustand ist unbestimmt, der der Zeit analoge bestimmt; ersterer resultirt aus moralischen Quantitäten, letzterer bezieht sich auf solche Quantitäten. Jener ist entweder natürlich oder kommt erst durch Handlungen hinzu. Der natürliche Zustand des Menschen geht aus physischen Principien der menschlichen Natur hervor, und

[1]) Pufend. de jur. nat. et gent. Lib. VIII. lib. 1. cap. 1. §. 3—7.

ist nicht ohne alle Anflegung und Beilegung, er ist vielmehr aus der Beilegung des göttlichen Wesens selbst. Der natürliche Zustand begleitet den Menschen von Geburt an, aber ist nicht aus dem menschlichen Willen; der natürlich-menschliche Zustand ist entweder absolut oder relativ. Der natürliche Zustand ist der allgemein menschliche, die Menschlichkeit selbst. Gott, der Schöpfer, hat den Menschen durch diesen Zustand vorzugsweise vom Thier unterscheiden wollen. Der Mensch erkennt und verehrt Gott in demselben. Wo ein solcher Zustand, auch nur bei einzelnen Menschen, anfängt, da tritt schon Recht und Verbindlichkeit ein. Dieser Zustand ist im Verhältniß zu andern Menschen der Zustand der allgemeinen Verwandtschaft, in welchem sich alle Rechte und Verbindlichkeiten finden. Er folgt aus der Aehnlichkeit der menschlichen Natur vor aller menschlichen Handlung oder Vertrag, und ist der sogenannte Naturzustand. In diesem Zustande haben die Menschen keinen gemeinschaftlichen Herrn, in demselben ist keiner dem andern unterworfen. Es giebt auch einen Naturstand, in welchem die menschlichen Einrichtungen als von Gott gegeben betrachtet werden, und ferner einen Kriegs- und Friedenszustand. Kein menschlicher Zustand ist ohne Recht und Verbindlichkeit[1]).

Die moralischen Dinge sind nach den Modi zwiefach zu betrachten. Nach dem ersten, qualitativen Modus, werden die Menschen mit Vernunft begabt genommen; nach dem zweiten, quantitativen, werden Personen und Sachen für fähig erklärt, geschätzt werden zu können. Zu jenem gehören Recht, Verbindlichkeit, Macht. Es giebt auch moralisch mögliche Qualitäten und Quantitäten, z. B. Ehre, Schande; Werth, Preis der Dinge[2]).

Viele haben gezweifelt, daß die moralischen Dinge wirklich erkannt werden können. Sie sagen, die Wissenschaft des Naturrechts ermangelt derjenigen Sicherheit und Bestimmtheit, welcher andere, namentlich die mathematischen Wissenschaften sich zu erfreuen haben. Sie behaupten, die Erkenntniß der moralischen Dinge kann nicht wirklich bewiesen werden, sondern ist blos wahrscheinlich, d. h. sie ist gar nicht Erkenntniß, sondern Meinung. Sie berufen sich dabei auf Aristoteles, welcher bemerkt, daß mathematische Gewißheit

---

[1]) Pufend. de jur. nat. et gent. Lib. VIII. lib. 1. cap. 1. §. 12—16.
[2]) Ibid. §. 17—23.

nicht in allen Dingen gefunden werde. Das ist richtig. Die exacte Behandlung kann auf gleiche Weise nicht überall stattfinden, aber die Gewißheit der moralischen Dinge kann aus gewissen Principien als aus ihren Ursachen darnach syllogistisch abgeleitet werden. Der gewöhnliche Irrthum rührt daher, daß man behauptet: das Subject des Beweises muß nothwendig sein, was man so interpretirt hat, das Subject des Schlusses müsse ein nothwendig existirendes Ding sein. Aber das Subject des Beweises ist kein bestimmter Terminus, sondern ist ein unmittelbarer Satz, dessen Wahrheit aus gewissen Principien deducirt wird. Es ist wenig daran gelegen, ob das Subject des zu beweisenden Satzes nothwendig existirt; es ist genug, daß demselben nothwendig gewisse Affectionen zukommen. Es ist ähnlich, wie in der Mathematik, welche sich wenig darum kümmert, ob das dreieckige Ding nothwendig oder zufällig ist, wenn sie nur bewiesen hat, daß die Winkel des Dreiecks gleich zwei rechten sind. Aehnlich heißt das Subject des Beweises in jenem Satze nothwendig, wegen des Zusammenhangs des Prädikats mit dem Subject. Aber zwischen mathematischen und moralischen Beweisen ist ein Unterschied. Die physischen Quantitäten können gemessen, getheilt werden, denn die Materie fällt in die Sinne; die moralischen nicht, diese werden durch Schätzung, Beilegung bestimmt und können daher nicht genau angegeben werden. Die mathematischen Beweise sind auf bestimmte Quantitäten gerichtet; die moralischen auf eine gewisse Qualität des Subjects, auf eine Bestimmtheit moralischer Quantitäten, auf den Willen[1]). Die moralischen Dinge verdanken ihren Ursprung der Beilegung, darum sollen sie nicht nothwendig sein; die menschlichen Handlungen sind frei, darum sollen sie gleichfalls nicht nothwendig sein. Die Wirkungen, welche aus den menschlichen Handlungen entspringen, heißen daher zufällig, nicht nothwendig; aber nothwendig ist der Zusammenhang der menschlichen Handlung und der davon abhängigen Wirkung, wenn der Mensch zu handeln sich bestimmt hat. Er ist dann natürlich und des Beweises fähig[2]). Es giebt ein Ehrbares, über alle Beilegung hinaus, nämlich das Object des natürlichen, immerwährenden Rechts[3]); was ehrbar oder unehrbar durch den

[1]) Pufend. de jur. nat. et gent. Lib. VIII. lib. 1. cap. 2. §. 11.

[2]) Ibid. cap. 2. §. 5.

[3]) Ibid. §. 6.: citra omnem impositionem.

Gesetzgeber ist, das fällt unter die positiven Gesetze. So z. B. ist die schuldige Dankbarkeit vor allem und jedem Gesetze durch sich selbst nothwendig, daher der Ausspruch: die Gebote des Naturrechts sind ewige Wahrheiten, dahin zu beschränken ist, daß die Ewigkeit derselben weder über die göttliche Beilegung noch über den Ursprung der Menschheit hinausliegt[1]).

Zu den moralischen Handlungen concurriren Verstand und Wille. In Hinsicht der Concurrenz des erstern giebt es zwei Vermögen der Seele: ein urtheilendes und ein berathendes Vermögen. Das erste Vermögen ist ein natürliches, nothwendiges, das zweite ein freies. Der Mensch kann mit dem natürlichen Vermögen die Sache nicht anders fassen, als sie in der Anschauung und Vorstellung ist; der Wille kann den Verstand nicht hindern, daß er eine ihm klare Vorstellung für richtig halte. Zur Erkenntniß der Moralgesetze gehört blos natürlicher Verstand; das Urtheil über moralische Handlungen ist das Gewissen. Das Gewissen ist zwiefach: das eine Mal muß sich, was man thun und lassen soll, auf unzweifelhafte Principien stützen und muß mit den Gesetzen übereinstimmen; das andere Mal muß man die Ueberzeugung für wahr und gewiß halten, wenn man sie auch nicht beweisen kann. Jene Ueberzeugung heißt die gewisse, diese die wahrscheinliche. Die Regel der erstern ist: jede Handlung und jede Unterlassung einer Handlung, die sie fordert, ist Sünde; die letztere findet statt, wenn Recht und Billigkeit collidiren[2]).

Es giebt in Ansehung der Concurrenz des Willens zu den moralischen Handlungen ebenfalls zwei Vermögen: das der Spontaneität und der Freiheit. Dem erstern kommen gewisse Bewegungen und Handlungen zu, von welchen die inneren hervorgerufen, die äußeren befohlen werden. Der Mensch ist in Betreff der Spontaneität Urheber seiner Handlungen, er handelt spontan[3]), wenn er durch Nothwendigkeit zu handeln von Außen bestimmt wird; frei mit Bezug auf ein Object oder nicht[4]). Das Vermögen der Frei-

[1]) Pufend. de jur. nat. et gent. Lib. VIII. lib. 1. cap. 2. §. 6.: ut ne ultra impositionem divinam aut originem generis humani protrahatur.

[2]) Ibid. cap. 3. §. 1—12.

[3]) Pufend. de off. hom. et civ. jux. leg. natur. Lib. II. lib. 1. cap. 1. §. 9.: sponte.

[4]) Ibid.: Libere.

heit kann von mehreren Objecten eins oder das andere wählen und die übrigen verwerfen. Die Freiheit des Willens, diese ursprüngliche Affection, kann durch keine Aeußerlichkeit vernichtet werden. Der Wille ist an keine fest bestimmte, unbewegte Art zu handeln gebunden. Daran muß man festhalten. Hebt man dies auf, so hebt man die Moralität der menschlichen Handlung selbst auf. Es giebt keine physische Vorherbestimmung, nach welcher der Wille von einer ersten Ursache bestimmt würde; man darf eben so wenig annehmen, daß die göttliche Vorsehung zu den menschlichen Handlungen hinzutrete. Diese Indifferenz des Willens hat mit der Natur des Guten Aehnlichkeit. Das Gute ist nämlich von den Irrthümern und Meinungen der Menschen unabhängig, der Mensch will in der Regel das Gute, nicht das Böse: Klima, Conformation der Glieder und Organe, Gesundheit, alles das hat Einfluß auf den Menschen, aber nicht in dem Maße, daß er nicht das Gegentheil thun kann. Selbst Gemüthsbewegungen vermögen nichts über die Willensmacht, man muß aber ein Maß der Tugend und des Lasters selbst im Naturzustande annehmen[1]).

Die moralischen Handlungen sind freiwillige Handlungen, nach der Zurechnung ihrer Wirkungen im gemeinen Leben[2]), aber nach geschehener Erkenntniß hängen sie vom menschlichen Willen als von einer freien Ursache ab. Eine freiwillige Handlung enthält zweierlei: die von Natur sinnliche Bewegung, die Materie, und den Willensbeschluß, die Form. Die moralische Handlung befaßt Materielles und Formales, sinnliche Empfindung, Begierde, und das Object der letztern, überhaupt Alles, was der Leitung des Willens fähig ist; ferner die Zurechnungsfähigkeit, aber mit Ausnahme der Unmöglichkeit, der Unwissenheit, des Zwanges als Folge physischer Nothwendigkeit, kurz alles dessen, was nicht angerechnet werden kann[3]).

Die Handlung ist ein Produkt der Intelligenz des Menschen, ein Vernunft- und Willensprodukt. Die Vernunft ist dem Irrthum unterworfen, aber der Irrthum kann überwunden werden. Der

---

[1]) Pufend. de jur. nat et gent. Lib. VIII. lib. 1. cap. 4. §. 1—8.

[2]) Ibid. cap. 5. §. 1.: Sunt igitur actiones morales hominis voluntariae cum imputatione suarum effectuum in vita communi spectatae.

[3]) Ibid. §. 2—14.

Wille bestimmt sich selbst zum Handeln, aber die Menschen sind in ihren Willenshandlungen nicht gleich. Die Handlungen sind auf Verschiedenes gerichtet, weshalb eine gewisse Norm, ein Gesetz erforderlich ist, welches der Menschheit zur Zierde und Ordnung gereicht[1]). Nach dem Gesetz etwas thun, ist Pflicht, nach dem Rath, freier Wille; nach dem Vertrage verspricht man etwas. Das Gesetz ist ein Mandat, es hat in sich die Kraft der Verbindlichkeit; der Mensch ist fähig, eine solche zu empfangen und zu haben, denn sein Wille kann sich nach beiden Seiten hinwenden. Der Mensch ist frei, er wird vom Natürlichen nicht gezwungen, er kann ändern, was er beschlossen hat, aber ist nicht sich selbst verpflichtet, sondern blos solchem, das die Macht über ihn hat. Der Mensch ist insofern der Verbindlichkeit aus einem höheren Princip fähig[2]). Der Wille des Machthabers, der Beschluß desselben ist Gesetz für ihn, er muß nach dessen Vorschrift handeln[3]). Der Machthaber hat nicht blos die Gewalt, die Widerspenstigen zu strafen, sondern auch das Recht, die Freiheit der übrigen zu begrenzen. Die Menschen empfinden deshalb Furcht vor der Gewalt, aber die Furcht muß durch Ehrfurcht temperirt sein. Die Macht kann den Menschen gegen seine Neigung bestimmen, lieber gehorchen als Gewalt leiden zu wollen. Wird die Ursache, die Furcht, entfernt, so ist er durch nichts mehr gehindert, seinen Willen, statt den Willen dessen zu thun, der die Macht über ihn hatte. Wo nur Kraft, Gewalt ist, da treibt es den Menschen, seine Freiheit wieder zu gewinnen. Kräfte und Vorzüge der Natur reichen zur Verbindlichkeit nicht hin, es müssen noch andere, vorzüglichere Dinge hinzukommen: das Vermögen zu regieren, Einstimmung und andere Tugenden mehr[4]).

Die menschlichen Handlungen sind der Qualität nach verschieden, entweder nothwendig oder zufällig, gut oder schlecht, gerecht oder ungerecht. Nothwendig ist die Handlung nach dem Gesetz, welches zwei Theile hat. Ein Theil bestimmt, was zu thun oder

[1]) Pufend. de off. hom. et civ. jux. leg. natur. Lib. II. lib. 1. cap. 2. §. 1.

[2]) Pufend. de jur. nat. et gent. Lib. VIII. lib. 1. cap. 6. §. 1. seq.

[3]) Pufend. de off. hom. et civ. jux. leg. natur. Lib. II. lib. 1. cap. 2. §. 1.: lex est decretum, quo superior sibi subjectum obligat, ut ad istius praescriptum actiones suas componat.

[4]) Pufend. de jur. nat. et gent. Lib. VIII. lib. 1. cap. 6. §. 1—18.

zu lassen ist; der andere Theil setzt die Strafe für die Uebertreter fest. Handlungen, über welche kein Gesetz vorliegt, sind in Jedes Willen gestellt, sind erlaubt. Stimmt die Handlung mit dem Gesetz, so ist sie gut, wo nicht, böse. Die Handlung wird schlecht, wenn das handelnde Subject, das Object, der Zweck, ein Umstand, die Intention von dem Gesetz abweicht. Die Menschen wollen gewöhnlich das Gute, aber unterscheiden sich in ihren Begierden, Neigungen und Handlungen. Einige lieben, was Andere hassen. Es giebt daher mehrere Arten des Guten und Schlechten. Die Handlungen sind nach ihrer quantitativen Bestimmung absolut oder relativ. Die gute Handlung ist keiner Schätzung fähig, wie die böse Handlung, sondern ist, von dem Gesetz mehr oder weniger abweichend, einer Curve ähnlich, welche sich von der geraden Linie mehr, als eine andere, entfernt[1]).

Pufendorf tadelt die Definition der römischen Juristen über die Gerechtigkeit und sagt: die römische Erklärung der Gerechtigkeit: Gerechtigkeit ist der beständige Wille, Jedem das Seine zu geben, betrifft zwar die Personen, aber nicht die Handlungen, was unzweckmäßig ist, weil die Rechtswissenschaft sich vorzugsweise mit der Gerechtigkeit der Handlungen, aber mit den Personen nur obenhin, und noch dazu in wenigen Materien beschäftigt. Die Gerechtigkeit besteht vielmehr in der richtigen Anwendung der Handlungen auf die Personen. Pufendorf tadelt ferner den H. Grotius wegen der Unterscheidung des Rechts in vollkommenes und unvollkommenes Recht, und wegen der Ableitung der universellen und partikulären Gerechtigkeit aus jener Eintheilung, sofern die Gerechtigkeit sich mit Vernachlässigung der letztern bethätigen soll. Er kritisirt gleichfalls den Hobbes, wegen der Behauptung der abstracten Gleichheit in der Gerechtigkeit, wonach keiner von Natur mehr Recht haben soll, als der andere, wonach das Recht über andere Menschen erst durch Vertrag erworben werden soll. Pufendorf sagt dagegen: das Recht auf Alles kann das Recht der Andern nicht absorbiren, wenn dasselbe eine Wirkung haben soll; es ist absurd, ein Recht zu fingiren, was gegen Andere ohne Wirkung ist. In moralischen Dingen ist Nichtsein und keine Wirkung haben dasselbe. Die Gerechtigkeit hat nicht erst mit der Herrschaft angefangen. Hobbes irrt in Be-

[1]) **Pufend. de jur. nat. et gent. Lib. VIII. lib. 1. cap. 8. §. 1—5.**

treff der Verbindlichkeit, welche mit dem Recht des Gebrauchs der natürlichen Kräfte der Menschen zusammenhängt. Der Mensch kann im Naturzustande seine natürlichen Kräfte gebrauchen, wie er will, aber daraus folgt nicht, daß dadurch Andern Verbindlichkeiten auferlegt werden können. Zwingen und verpflichten ist verschieden: jenes, nicht dieses, wird durch natürliche Kräfte bewirkt. Die Verbindlichkeit setzt Ursachen voraus, die den Menschen nach der rechten Vernunft innerlich bestimmen, daß er sich mit Recht nicht widersetze. Thiere, welche durch Gewalt gezwungen, gebändigt werden müssen, sind keiner Verbindlichkeit fähig[1]).

Das Gesetz ist entweder göttlich oder menschlich, je nachdem Gott oder der Mensch dasselbe gegeben hat. Es ist in Hinsicht der Uebereinstimmung mit der menschlichen Natur entweder natürlich oder positiv. Das natürliche Gesetz ist der vernünftigen, socialen Natur des Menschen gemäß; ohne dies Gesetz ist keine friedliche, ehrenwerthe Gesellschaft möglich[2]). Das natürliche Gesetz kann aus der Betrachtung der menschlichen Natur, aus dem Lichte der dem Menschen eingeborenen Vernunft erkannt werden[3]). Darum darf das positive Gesetz, das aus dem Willen des Gesetzgebers kommt, der Vernunft nicht ermangeln. Das göttliche Gesetz ist entweder natürlich oder positiv; das menschliche ist immer positiv[4]).

Auf die Entwickelung des Ursprungs der moralischen Dinge, der Concurrenz des menschlichen Verstandes und Willens zu den moralischen Handlungen, und dieser Handlungen im Allgemeinen, des Gesetzes als der Norm, sowie der Qualität und Quantität derselben folgt die Betrachtung der menschlichen Natur und des Naturzustandes. Pufendorf sagt: man kann das natürliche Gesetz nicht besser erkennen, als wenn man die Natur und den Geist des

---

[1]) Pufend. de jur. nat. et gent. Lib. VIII. lib. 1. cap. 7. §. 11—14.

[2]) Pufend. de off. hom. et civ. jux. leg. natur. Lib. II. lib. 1. cap. 2. §. 16.: Illa (naturalis) est, quae cum rationali natura hominis ita congruit, ut humano generi honesta et pacifica societas citra eandem constare nequeat.

[3]) Ibid.: Unde et illa per rationis homini congenitae lumen, et ex consideratione humanae naturae in universum investigari et cognosci potest.

[4]) Ibid.: Est autem lex divina alia naturalis, alia positiva. Humana autem omnis presse accepta, positiva est.

Menschen erforscht[1]); man kann die bürgerlichen Gesetze nicht besser verstehen, als wenn man die Sitten des Volkes betrachtet; man kann leichter erkennen, unter welchen Gesetzen die Menschen am sichersten leben, wenn man ihren gemeinsamen Geist erfaßt[2]). Die menschliche Natur kann außer dem Gesetz nicht existiren[3]): sie ist frei, aber die ganze Freiheit[4]) taugt nicht für sie, verdirbt sie vielmehr. Die Freiheit des Menschen muß zu seinem Glück gebunden werden. Auch Gott ist frei, aber absolut frei, allmächtig. Thut Gott Einiges, nicht Alles, so geschieht das nicht aus Mangel an Freiheit, sondern aus Wohlgefallen. Sagt man: Gott ist sich selbst das Gesetz, Gott kann nicht Alles thun, so kommt das aus dem Willen Gottes selbst, nicht von Außen, durch moralische und natürliche Hindernisse. Die Gerechtigkeit Gottes darf nicht, wie die menschliche, auf ein Recht, eine Verbindlichkeit bezogen werden. Die Art, wie Gott handelt, ist eins mit seinem Werk. Der Mensch trägt seine Art zu handeln nur zu leicht auf Gott über, er empfängt aber göttliche Verheißungen und Versprechungen nicht als ein Recht, sondern als eine Wohlthat. In einem gewissen Grade ist selbst das Thier frei; aber Thiere haben keine Sitten, Gesetze, Rechte, weder unter einander, noch gegen Menschen; sie haben auch keine Vorstellung von Herrschaft, Ehre, ihre Vorzüge bestehen blos in der stärkeren Naturkraft. Der Mensch unterscheidet sich in dieser Beziehung dadurch vom Thier, daß Gott ihm keine außergesetzliche Freiheit gegeben hat, welche sich nicht mit der menschlichen Natur, mit der Würde des Menschen verträgt. Auch haben Menschen eine größere Verschiedenheit der Anlagen und Fähigkeiten, als Thiere[5]).

Wie das natürliche Ding nicht dadurch erforscht wird, daß man blos seine äußere Gestalt beobachtet, sondern dasselbe in seine Theile auflöst, nämlich auf die erste Materie zurückführt, so muß man,

---

[1]) Pufend. de off. hom. et civ. jux. leg. natur. Lib. II. lib. 1. cap. 3.: naturam et ingenium hominis.

[2]) Ibid.: perspecto communi mortalium ingenio statuque.

[3]) Pufend. de jur. nat. et gent. Lib. VIII. lib. 2. cap. 1. §. 1.: hominis naturae non congruere, ut vivat exlex.

[4]) Ibid. §. 2.: libertas omnimoda.

[5]) Ibid. cap. 1. §. 3–8.

wenn man über das Leben der Menschen richtig urtheilen will, dasselbe vor allen Einrichtungen außer der Gesellschaft betrachten. Wenn das Menschengeschlecht auch in einem solchen Zustande nie gelebt hat, so muß man es aber so beschreiben, damit man erkenne, wie viel Gutes der Mensch dem Menschen verdankt. Dieser Zustand, der Naturzustand, ist dreifach, auf Gott, auf den Menschen und auf andere Menschen zu beziehen. Der erste Zustand ist der, in welchen Gott den Menschen gesetzt hat, damit er seinen Schöpfer verehre und dadurch ein von den Thieren verschiedenes Leben führe; der zweite Zustand ist eine Fiction, nach welcher man sich das Menschengeschlecht als aufgelöst denkt, in welchem Zustand die Menschen unabhängig von einander gelebt haben sollen; jeder soll im Besitz seines Rechts, seiner Macht, seiner Vernunft gewesen sein, jeder soll sich selbst regiert haben, keiner soll dem andern unterworfen gewesen sein, keiner soll von dem andern Wohlthaten empfangen, keiner den andern beleidigt haben; der dritte Zustand ist der Zustand der natürlichen Verwandtschaft der Menschen, der Menschlichkeit, der Humanität. Die Menschen haben in diesem letzten Zustande weiter nichts mit einander als die menschliche Natur gemein, indem sie als solche betrachtet werden, die in natürlicher Gesellschaft mit einander leben. Die Menschen haben offenbar nie und nirgends sich in einem solchen Zustande befunden. Die Nachkommen der ersten Eltern standen gleich unter väterlicher Gewalt und Familienherrschaft. Der Naturzustand existirte nie anders, als temperirt, gemäßigt, und dann blos theilweise. Die Menschheit kam dem Naturzustand um so viel näher, in je mehr Gesellschaften sie getheilt war. Erst lebten die Menschen ohne Oberhaupt in Familien zusammen, keiner gehorchte dem andern, sie lebten in einem solchen Zustande nicht als Einzelne, sondern als Familien. Die Söhne verließen das väterliche Haus und stifteten neue Familien, als die natürliche Verwandtschaft nicht mehr ausreichte, sie zusammenzuhalten. Auf diese Weise fingen sie an, in natürlicher Freiheit zu leben; Einzelne, die Gesellschaften nach Art des bürgerlichen Zustandes bildeten, behielten die natürliche Freiheit gegen die übrigen zurück[1]). Hält man sich bei aller Forschung über den Naturzustand innerhalb der Grenzen der Ver-

[1]) Pufend. de off. hom. et civ. jux. leg. natur. Lib. II. lib. 2. cap. 1. §. 1—11. De jur. nat. et gent. Lib. VIII. lib. 2. cap. 1. §. 4.

nunft und sieht dabei von dem Ursprung des Menschengeschlechts ab, wie derselbe in der Schrift erzählt wird, so erkennt man leicht, daß der Mensch hülfsbedürftiger geboren wird, als selbst das Thier, und es nichts Elenderes giebt, als einen von aller Hülfe verlassenen Menschen. Nächst Gott kann dem Menschen auf Erden nichts mehr nützen, als der Mensch; alle Bequemlichkeiten des Lebens kommen daher, daß die Menschen gegenseitig für einander sorgen. Sonst handeln die Menschen in dem Zustande natürlicher Freiheit nach ihrem eignen Urtheil; jeder sucht sich und das Seinige zu bewahren, dasselbe zu gebrauchen, zu genießen. Nur darf keiner den andern verletzen wollen [1]).

Also jeder Mensch sorgt in dem Zustande natürlicher Freiheit nächst Gott für sich selbst, für seine Bewahrung. Selbst Thiere haben den Trieb, sich zu bewahren. Jeder muß die Mittel kennen, welche er zum Zweck der Selbstbewahrung anwenden kann. Das natürliche Gesetz fordert von den Menschen, daß keiner den andern beleidigen soll. Jeder hat das Vermögen und das Recht zu handeln, darum hat auch jeder Verbindlichkeiten gegen den andern. Es ist absurd, mit Hobbes das Recht auf Alles vertheidigen, und behaupten zu wollen, im Naturzustande herrsche blos der Nutzen, nicht was sich geziemt, weil der Nutzen alle Rücksicht auf Andere ausschließt [2]). Wird im Naturzustande einer beleidigt, so hängt es von ihm ab, ob er sich für beleidigt halten will. Er muß auf jeden Fall sein Urtheil temperiren, muß die Beleidigung nach dem natürlichen Gesetz abwägen, muß sie wieder gut machen und für die Zukunft Garantien geben. Im Naturzustande ist jeder selbst Richter. Selbstliebe, Heftigkeit, Leidenschaft können das Urtheil trüben; darum dürfen Andere ihre Hülfe anbieten und den Streit beilegen wollen. Jeder hat zwar im Naturzustande das gleiche Recht und die gleiche Macht, sich zu bewahren, aber soll dabei im Zeugniß der gesunden Vernunft handeln, soll die Pflichten des natürlichen Gesetzes gegen Andere üben und von diesen dann dasselbe erwarten. Eine völlige Gleichheit der Menschen an Kräften des Leibes und der Seele im Sinne des Hobbes giebt es nicht [3]).

---

[1]) Pufend. de statu hominum naturali §. 3—8. De jur. nat. et gent. Lib. VIII. lib. 2. cap. 1. §. 3.

[2]) Pufend. de stat. hom. natur. §. 10.

[3]) Ibid. §. 13.

Man hat viel darüber gestritten, ob die Menschen im Naturzustande sich für Freunde oder für Feinde halten. Um das entscheiden zu können, muß man erst die Vereinigung oder Verbindung der Menschen und dann die Neigung derselben betrachten. Die Aehnlichkeit der Natur, der Wille des Schöpfers vermittelst des natürlichen Gesetzes führt die Menschen zur Verbindung. Die Aehnlichkeit der Natur erkennen auch diejenigen an, welche die Abstammung von einem Menschenpaare sonst in Abrede stellen. Wenigstens ist die Verschiedenheit der Seele und des Körpers nicht so groß, daß man die Aehnlichkeit leugnen kann. Der Mensch liebt keine beständige Einsamkeit, sondern dauernde Geselligkeit; es giebt keinen Menschen, welcher alle anderen hassen sollte, einer wird immer einigen zugeneigt sein. Die Menschen können vielen Nutzen und viele Uebel von einander empfangen, jenachdem sie sich gegenseitig wohlwollen oder nicht. Wenn der Mensch wirklich sein Wohl liebt, so muß er sich Andere zu Freunden machen, denn er kann der Hülfe derselben nicht entbehren. Nach Hobbes wird jeder von seiner Selbst- und Ehrliebe, von seinem Nutzen getrieben, Andern eher zu schaden, als zu helfen, was er den Naturzustand, den Krieg Aller gegen Alle nennt. Es ist aber blos der Krieg Einiger gegen Einige. Hobbes bedachte nicht, daß Viele die Begierden, Andere zu verletzen, gar nicht haben, daß Viele, durch große Zwischenräume von einander getrennt, sich nicht einmal beleidigen können [1]). Giebt es aber Menschen, welche uns nicht schaden, sondern unsere Freunde sein wollen, warum sollen wir sie für unsere Feinde halten? Die Abneigung der Menschen gegen einander ist wirklich nicht allgemein; darum kann man den Naturzustand für keinen feindlichen Zustand halten. Ein Krieg Aller gegen Alle ist gar kein menschlicher Zustand, sondern ein Zustand wilder, sich gegenseitig verfolgender Thiere [2]). Der natürlich menschliche Zustand ist dagegen die allgemeine Bedingung, unter welcher der Mensch existirt. Sucht dieser sich selbst und Andere zu bewahren, lebt er gesellig, thut er seine Pflicht, so kann er auch von Andern fordern, was das menschliche

---

[1]) Pufend. de jur. nat. et gent. Lib. VIII. lib. 2. cap. 2.

[2]) Ibid. lib. 1. cap. 1. §. 16.: Bellum aliquod commune aut universale omnium in omnes inter homines non datur; cum illud sit consectarum status bestiarum.

Leben nothwendig verlangt. Dieser Zustand ist dem thierischen gerade entgegengesetzt. Der Mensch hat die Fähigkeit, sich unter seines Gleichen besondere Rechte erwerben zu können. Wilde, verderbte Menschen leben nicht immer mit friedlich gesinnten untermischt, und dann streiten sich blos solche, die die Menge überragen. Der größere Theil der Menschen kennt solchen kranken Ehrgeiz nicht, oder wird doch nur wenig davon berührt. Daß der Naturzustand kein kriegerischer ist, dafür spricht die gegenseitige Bedürftigkeit, der Frieden und das natürliche Gesetz selbst. Aber wer schaden kann, der kann auch schaden wollen, und gegen solche muß man auf der Hut sein, solche muß man beobachten, man muß durch Genossen seine Kräfte zu vermehren suchen, um sich gegen sie zu schützen. Wenn man sieht, daß einer durch unrechte Mittel den andern unterdrücken will, so soll man Beide zu Ordnung zurückzuführen suchen[1]).

Auch die heilige Schrift lehrt, daß das Menschengeschlecht ursprünglich in Frieden gelebt habe. Die Schrift weist das Feindliche im Naturzustand geradezu ab, sie bezeichnet die Menschen als gesellig. War die Gesellschaft ursprünglich mit der Menschheit so verwachsen, daß die Menschen friedlich beisammen wohnten, so ist klar, daß die Menschen außer der Gesellschaft nicht friedlich lebten. Wenn sie in Frieden leben sollten, so mußten die Gesellschaften mit den Menschen in Eins zusammengewachsen sein. Haben die ersten Menschen in Frieden gelebt, so haben die Nachkommen sich ihres Ursprungs zu erinnern, und haben sich eher für Freunde als für Feinde zu halten. Hätte es anfangs in der Menschheit keine Gesellschaft gegeben, so konnte diese sich nicht fortpflanzen. Man darf nicht behaupten, daß die Menschen ursprünglich ohne Gesellschaft friedlich gelebt haben, wenn man nicht voraussetzen will, daß alle Menschen gleich anfangs existirten. Sagt man gegen den friedlichen Zustand, die Menschen sind ursprünglich weder Freund noch Feind gewesen, so ist damit das Vermögen zu schaden nicht widerlegt. Kein vernünftiger Mensch wird mit seines Gleichen einen Kampf anfangen wollen, wenn ihn nicht die Noth dazu zwingt. Die Gefahr seines eigenen Lebens schadet ihm mehr, als die Gefahr des Lebens seines Feindes ihm nützt. Das giebt Beiden keine

[1]) Pufend. de stat. hom. natur. §. 15—18.

Sicherheit, keinen Vortheil. Jeder kann sich selbst sagen, daß es ihm besser gehen werde, wenn er sich gegen Andere friedlich als feindlich benimmt. Darum kann der Mensch vernünftiger Weise nur den Frieden lieben. Blos Räuber, Vagabunden begeben sich der Vernunft, weshalb diese auch keinen Naturzustand bilden. Der Naturzustand der Staaten gegen einander ist schon der Beweis, daß Raub keine Folge des Naturzustandes ist. Der Naturzustand schließt den Gebrauch der Vernunft und damit die Verbindlichkeit ein, welche die Vernunft fordert. Der Frieden bedarf von Natur keiner Verträge, er ist dem Menschen natürlich eingepflanzt, er ist über alles menschliche Thun hinaus geheiligt[1]), er stützt sich auf die Verbindlichkeit des natürlichen Gesetzes, ist also aus keiner Uebereinkunft abzuleiten, weshalb es unnöthig ist, ihn durch Verträge und Bündnisse befestigen zu wollen. Die Menschen würden auch durch Uebereinkunft nur zu leisten geneigt sein, wozu sie durch das natürliche Gesetz vorher schon verpflichtet sind. Auch ist kein weiteres Band nöthig, z. B. Furcht vor Gott, vor dem Bösen, um die Menschen in ihren Verpflichtungen strenger zu erhalten. Dieser natürliche Frieden ist freilich schwach und unsicher, aber daran ist die Bosheit und die Begierde des Menschen schuld, seine Macht zu vergrößern[2]).

Da es gegen die Natur ist, daß der Mensch außer dem Gesetz lebe, so muß eine allgemeine Regel der menschlichen Handlungen, ein allgemeines, die ganze Menschheit umfassendes Gesetz sein, welches dem Wechsel der bürgerlichen Einrichtungen entnommen ist. Das allgemeinste Gesetz ist das natürliche Recht, welches die Menschen nicht mit den Thieren gemein haben, wie die römischen Juristen annehmen. Es giebt zwar einige menschliche Handlungen, welche denen der Thiere ähnlich zu sein scheinen, aber der Unterschied ist, daß der Mensch aus Verbindlichkeit handelt, das Thier aus Instinct. Das Naturrecht ist nicht für das Thier, es giebt keine menschliche Pflicht, wovon das Thier nicht das Gegentheil thut.

Viele halten dafür, daß das Naturrecht aus der menschlichen

---

[1]) Pufend. de jur. nat. et gent. Lib. VIII. lib. 2. cap. 2. §. 11.: citra aliquod factum humanum.

[2]) Ibid. §. 12.

Vernunft geschöpft werden muß, daß das Naturrecht aus dem rechten Gebote derselben fließt[1]). Selbst die Schrift sagt, daß das Naturrecht dem Menschen in's Herz geschrieben ist. Die Schrift verbreitet zwar viel Licht über das Naturrecht, aber der Schöpfer hat dem Menschen außerdem Vernunft gegeben, kraft welcher er das natürliche Gesetz erkennen und streng beweisen kann[2]). Man braucht nur seine eigene menschliche Natur zum Gegenstand der Erkenntniß zu machen, um zu sehen, daß der Mensch nach der Norm des natürlichen Gesetzes leben muß, und die Gebote des Naturrechts aus der menschlichen Natur selbst abgeleitet werden müssen. Es ist nicht genug, das Naturrecht aus der menschlichen Gewohnheit, aus der Geselligkeit zu entnehmen und demnach vorzustellen, man muß auch dasselbe durch die Kunst der Wissenschaft zum Bewußtsein zu bringen suchen. Dazu ist eben die rechte Vernunft erforderlich. Die Gebote dieser Vernunft sind die wahren Principien, welche mit der Natur der Dinge übereinstimmen. Es giebt auch eine ungerechte, falsche Vernunft, eine Vernunft, die von unwahren Begriffen ausgeht, welche Begriffe, die von Natur zusammenhängen, trennt und Begriffe, die die Natur scheidet, einigt, welche falsch schließt. Der Mensch soll sich vor solcher Vernunft in Acht nehmen. Will er das Naturrecht aus seinem Princip wissenschaftlich entwickeln, was nicht Jedermanns Sache ist, so muß er die menschlichen Neigungen und alles Andere betrachten, was dem Menschen zum Nutzen oder Schaden gereichen kann[3]).

---

[1]) Pufend. de jur. nat. et gent. Lib. VIII. lib. 2. cap. 3. §. 13.: In eo plerique conveniunt, jus naturale ex ipsa hominis ratione eruendum, idemque adeo ex istius recte se habentis dictamine profluere.

[2]) Ibid. Lib. VIII. lib. 2. cap. 3. §. 13.: Ubi illud manifestum judicamus, etsi divinae literae liquidius cognoscendo juri naturali plurimam lucem adferant; illud tamen etiam citra istud adminiculum per vires rationis, homini abs creatore concessae, et adhuc superstitis, posse investigari et solide demonstrari.

[3]) Ibid. §. 14: Nobis nulla via proprior videtur, et magis adposita ad investigandum jus naturale, quam ipsam hominis naturam, conditionemque, et inclinationes accuratius contemplari: etsi in ea consideratione necessario etiam ad alia, quae extra hominem sunt, reflexiva sit facienda, ac imprimis ad ea, quae ad commodum aut incommodum aliquod eidem conciliandum apta sunt.

Der Mensch hat mit allen lebenden Wesen gemein, daß er sich selbst am meisten zugeneigt ist und sich auf alle Weise zu bewahren strebt[1]), eine Neigung, welche größer als jede andere Neigung ist[2]). Obwohl nun der Mensch eher für sich selbst, als für Andere sorgt, so ist er doch Theil eines Ganzen, des Geschlechts, und ist verpflichtet, für dieses mit sorgen zu müssen. Dies kann er wieder nur, wenn er speciell für sich sorgt. Der Mensch ist hülfsbedürftig, er ist zum Nützen geschickt, aber ist leicht erregbar und Andern zu schaden geneigt. Dazu hat er sogar eine größere Neigung, als selbst das Thier, weil seine Begierden stärker sind. Und seine Macht ist wegen der Hand, dieses Instruments schaden zu können, ebenfalls größer[3]). Dazu kommen noch List und Vernunft. Wenn daher der Mensch wirklich sich bewahren und das Seinige genießen will, so muß er sich mit seines Gleichen verbinden und sich gegen sie so benehmen, daß sie ihn nicht zu verletzen und zu beleidigen, sondern ihn und seinen Nutzen überall zu erhalten und zu fördern streben. Kurz, er muß gesellig sein. Ohne diese Neigung würde der Mensch blos auf die Selbstliebe beschränkt sein, würde derselbe sich wenig vom Thier unterscheiden und ein unbequemes, uncultivirtes Leben führen. Gott will, die Menschen sollen gesellig leben, sonst hätte er ihnen keine Vernunft gegeben[4]). Die natürlichen Gesetze fordern, daß jeder ein nützliches Mitglied der Gesellschaft sein soll. Die beiden Fundamentalgesetze der Natur sind: jeder beschütze seinen Leib, seine Glieder, jeder bewahre sich selbst und was sein ist[5]); keiner störe die menschliche Gesellschaft[6]). Beide

---

[1]) Pufend. de jur. nat. et gent. Lib. VIII. lib. 2. cap. 3. §. 14.: Sed igitur primo homo habet commune cum omnibus animantibus, queis sensus sui inest, ut se ipsum quam maxime amet, se ipsum studeat omnibus modis conservare, quae bona sibi videntur nitatur adquirere, mala repellere.

[2]) Ibid.: Et iste quidem cujuslibet erga se ipsum amor regulariter tam validus est, ut quaevis inclinatio erga quemvis alium hominem ipsi cedat.

[3]) Pufend. de off. hom. et civ. jux. leg. natur. Lib. II. lib. 1. cap. 3.

[4]) Pufend. Elem. jurispr. univ. Lib. II. lib. 2. Axio. 2. Observ. 3. §. 1—23.

[5]) Ibid.: Observ. 4.: Ut quilibet vitam et membra sua quantum potest tueatur, seque ac sua conservet.

[6]) Ibid.: Ut ne perturbet societatem humanam, seu, ne faciat aliquid, quominus tranquilla inter homines societas esse queat.

Gesetze beziehen sich auf einander und machen zusammen das Gesetz aus: jeder bewahre sich selbst, damit die menschliche Gesellschaft nicht gestört werde[1]). Aus dem ersten Gesetz folgt das Gebot: jeder soll unterlassen, was seine Vernunft schwächt und seinen Körper hinfällig macht; aus dem zweiten: jeder soll die friedliche Gesellschaft zu erhalten streben. Die Menschen sollen mit ihren Mitmenschen gesellig leben, sollen die Geselligkeit bewahren, welche der Anlage und Bestimmung des Menschengeschlechts gemäß ist. Geselligkeit ist die Neigung, Gesellschaften zu stiften, ist die Fähigkeit des Menschen, mit andern Menschen in gegenseitiger Pflichterfüllung, in Liebe, Wohlwollen, Frieden zu leben. Wer gesellig leben will, muß auch dem gemäß handeln, wer den Zweck will, muß auch die Mittel wollen.

Sagt man mit Hobbes, Frieden ist von Natur nicht unter den Menschen, sondern Unfrieden, Zwietracht, so ist jede menschliche Gesellschaft gegen die Natur. Die Menschen haben keine gleichen Neigungen wie die Thiere, die menschlichen Neigungen müssen deshalb gemäßigt werden, damit sie sich nicht stören. Die rechte Vernunft lehrt den Menschen, seine Selbstliebe zu temperiren, weshalb die Neigungen der Selbstliebe und Socialität nicht entgegengesetzt sind. Die Sorge für das eigene Wohl fordert die Sorge für das allgemeine Wohl. Man kann das natürliche Gesetz nicht aus der Neigung der Selbstliebe ableiten, man darf nicht schließen: der Mensch hat das Recht, die Mittel zu seiner Bewahrung zu gebrauchen; also ist er dazu gesetzlich verpflichtet: man darf nicht glauben, daß der Mensch, welcher sein eignes Wohl will, zu Anderen kein Verhältniß habe. Je mehr der Mensch Anderen nützt, desto vollkommener ist er. Auch kann der Einzelne nicht Alles auf sein Wohl, auf sich selbst beziehen, er kann nicht über Personen und Rechte Anderer gegen deren Willen disponiren. Kann Jemand uns weder Gutes noch Böses thun, so fordert doch die Natur, daß wir ihn für unseres Gleichen halten sollen. Fehlt Alles, so fehlt aber die Vernunft nicht, welche allein hinreicht, daß das Menschengeschlecht eine Gesellschaft sein kann[2]). Je mehr der Mensch sich selbst

[1]) Pufend. Elem. jurispr. univ. Lib. II. lib. 2. Axio. 2. Observ. 4. Ut ita quisque conservare se studeat, ne societas inter homines turbetur.

[2]) Pufend. de jur. nat. et gent. Lib. VIII. lib. II. cap. 3. §. 15.: Quae

liebt, desto mehr wird er dafür sorgen, daß Andere ihn wieder lieben, und dazu ist weiter nichts erforderlich, als daß jeder ein Mensch sei[1]). Die Bewahrung des Einzelnen ist unzertrennlich von dem Nutzen Aller, die gemeinsame Liebe ist das höchste Gut. Die Natur verlangt keine Geselligkeit, wobei der Mensch sein Wohl außer Acht lassen soll, dieser dankt vielmehr der Gesellschaft, daß er dasselbe desto ungestörter genießen kann.

Die Evidenz des natürlichen Gesetzes folgt aus dem Lichte der Vernunft, welches der menschlichen Natur anerschaffen worden ist. Die natürlichen Gebote haben ihren offenbaren Nutzen, aber damit sie die Kraft des Gesetzes haben, muß man annehmen, daß ein Gott ist, und glauben, daß die göttliche Vorsehung dem Menschengeschlecht eingegeben hat, die Gebote der Vernunft zu beobachten, als wären sie aus dem anerzeugten Lichte selbst promulgirt[2]). Man darf daher nicht jenem Paradoxon beistimmen, daß das Naturrecht sein würde, auch wenn wir annehmen, daß kein Gott wäre und sich um die menschlichen Angelegenheiten nicht bekümmerte; denn das Menschengeschlecht ist nicht von selbst entstanden, und die Kraft des Gesetzes fordert ein festes Band, einen höchsten Herrscher und Regierer.

In natürlicher Freiheit können Mehrere zusammen die Gebote der Vernunft bewahren wollen. Es liegt dann in der Natur der Sache, daß die Dauer derselben von ihrer Uebereinstimmung abhängt. Beliebt es ihnen, aus dem Verbande auszuscheiden, so hört ihre Verbindlichkeit auf. Und selbst wenn die Einstimmung fortdauert, wird die Kraft der Verbindlichkeit fehlen, sobald die Forderung der Bewahrung nicht mit der Kraft des Gesetzes versehen ist. Keine menschliche Gewalt kann ihnen die Kraft der Ver-

---

etiam sola ratio, si caetera deficerent, ad unicam societatem colendam humano generi sufficit.

[1]) Pufend. de jur. nat. et gent. Lib. VIII. lib. 2. cap. 3. §. 15.: Nam vero ad communem istum amorem nulla alia requiritur ratio, quam quod quis homo sit.

[2]) Pufend. de off. hom. et civ. jux. leg. natur. Lib. II. lib. I. cap. 3. §. 10.: Ut eadem vim legis obtineant, necessum est praesupponi, deum esse et sua providentia omnia regere; eundemque mortalium generi injunxisse, ut ista rationis dictamina tanquam leges ab ipsa vi congeniti luminis promulgatas observent.

bindlichkeit geben, es sei denn durch Vertrag. Aber auch der Vertrag hat seine Kraft wieder aus dem Gesetz. Liegen daher die Gebote der Vernunft nicht zuvor im Gesetz, so kann keine menschliche Kraft die Verbindlichkeit erzwingen. Urheber des natürlichen Gesetzes ist darum Gott, die Verbindlichkeit des Gesetzes rührt von Gott her. Das natürliche Gesetz kann ohne sociales Leben nicht bewahrt werden. Gott hat den Menschen mit der Neigung zur Geselligkeit geschaffen und hat ihm eine Seele gegeben, welche fähig ist, durch Anregung und Vermittelung der natürlichen Dinge die Begriffe zu erkennen. Der Mensch soll seiner Anlage und Natur gemäß handeln, das kann nur durch Beobachtung des natürlichen Gesetzes geschehen, welches Gott ihn zu halten verpflichtet hat. Die Verpflichtung entsteht deshalb nicht aus der menschlichen Willkühr, sondern aus dem göttlichen Willen. Der Mensch darf das natürliche Gesetz nicht als von ihm erfunden, als kein Mittel betrachten, sondern muß dasselbe als den göttlichen Zweck seiner Selbsterhaltung ansehen. Gott hat dem Menschen den Trieb der Geselligkeit statt der Herrschaft eingepflanzt, weshalb kein Thier des Gesetzes fähig ist[1]).

Die Gebote des natürlichen Gesetzes verpflichten den Menschen schon darum, weil Gott sie in seinem Worte offenbart und befohlen hat. Die besondere Offenbarung geschah deswegen, weil der Mensch auch empfinden sollte, daß er der höchsten Gewalt unterworfen sei. Gott hat den ersten Menschen die Hauptbestimmungen des natürlichen Rechts wahrscheinlich mitgetheilt, und diese haben sich durch die Nachkommen, durch Lehre und Gewohnheit alsdann fortgepflanzt. Nichts destoweniger ist ihm ihre Kenntniß natürlich, die Wahrheit derselben kann aus der Vernunft entnommen werden. Sie sind aus demselben Grunde auf Gott zu beziehen, aus welchem die Bestimmungen des natürlichen Gesetzes durch Betrachtung der Dinge in des Menschen Herz gelangen. Man sagt wohl, das Gesetz ist von Natur unbekannt, aber das muß man nicht so verstehen, als inhärirten der menschlichen Seele die bestimmten Propositionen über das, was er thun und lassen soll, sondern so, daß dies durch Vernunft erkannt werden muß. Die vorzüglichsten

---

[1]) Pufend. de off. hom. et civ. jux. leg. natur. Lib. II. lib. I. cap. 3. §. 11.: pro imperio injunctam esse.

Kapitel des natürlichen Gesetzes sind so klar, daß sie gleich Beistimmung finden. Der Mensch, von Jugend auf durch das bürgerliche Leben daran gewöhnt, erinnert sich nur der Zeit nicht mehr, wann er sie in sein Inneres zuerst aufgenommen hat. Es ist mit jenen Kapiteln, wie mit der Muttersprache, welche schon vorhanden war, ehe der Mensch geboren wurde[1]).

Der Mensch soll seine Seele, das Princip und die Quelle seiner Handlungen, ausbilden. Der Körper ist blos Instrument der Seele. Der Mensch soll Alles recht beurtheilen und würdigen, was die Begierden reizt, damit die Affecte und Leidenschaften auf die gesunde Vernunft zurückgeführt und gemäßigt werden können. Je mehr er sich cultivirt, desto mehr kann er die Gesetze des socialen Lebens erfüllen; je mehr Sorgfalt und Mühe er auf sich selbst verwendet, desto mehr kann er seinen Pflichten gegen Andere nachkommen. Diese Pflichten sind näher einzutheilen; Grund der Eintheilung ist das natürliche Gesetz; die Eintheilung selbst richtet sich nach den Objecten: diese sind Gott, der Mensch und die Nächsten. Die Pflichten gegen Gott sind aus der Socialität indirect, die Pflichten gegen andere Menschen aus derselben direct abzuleiten. Beide Pflichten haben in der Furcht vor Gott ihre letzte Begründung, denn ohne Religion kann der Mensch nicht gesellig sein. Die Pflichten des Menschen gegen sich selbst fließen aus der Religion und Socialität gemeinschaftlich. Die Religion sorgt für das Heil der Seelen, sie beruhigt die Menschen und fördert das sociale Leben[2]).

Die Pflicht des Menschen gegen Gott, die natürliche Religion kann aus der Vernunft nach zwei Seiten erforscht werden, wenn der Mensch Gott erkennt und nach Gottes Willen handelt. Das Erste ist die Erkenntniß der Existenz Gottes als des höchsten Wesens. Gott ist keine äußere Macht, wie das Gewicht eine Uhr treibt, sondern ist eine intelligente Macht, die die Welt und Menschheit regiert, von der alles Uebrige sein Dasein, seine Bewegung empfängt. Gott ist allwissend, Gott legt dem Menschen bestimmte Pflichten durch das natürliche Gesetz auf, Gott billigt die Befolgung jenes Gesetzes

[1]) Pufend. de off. hom. et civ. jux. leg. natur. Lib. II. lib. 1. cap. 3. §. 12.; de jur nat. et gent. Lib. VIII. lib. 2. cap. 3. §. 19. seq.

[2]) Pufend. de off. hom. et civ. jux. leg. natur. Lib. II. lib. 1. cap. 3. §. 13.



und mißbilligt die Verletzung desselben. Die Menschheit hat von jeher geglaubt, daß ein solches Wesen existire. Will Jemand das Gegentheil zeigen, so muß er darthun, daß die Welt besser mit dem Atheismus als mit dem Glauben berathen ist. Ein solcher Beweis kann schwerlich geführt werden; auch ist solche Gottlosigkeit zu verabscheuen. Gott ist Ursache der Welt, nicht die Natur, das Geschöpf ist Ursache; aber Gott ist nicht Seele der Welt, dann wäre Gott ein Theil der Welt; und die Welt ist nicht ewig, dann wäre Gott nicht Ursache der Welt. Es ist nur Ein Gott. Gott hat keine Attribute, denn Attribute sind Bestimmtheiten, Endlichkeiten. Gott regiert die Welt und das Menschenleben. Glaubt man das nicht, so leugnet man die Existenz Gottes, die Religion[1]). Der Mensch soll Gott gehorchen, er verdankt Gott sein Leben; er braucht darum die natürliche Freiheit nicht aufzugeben, er braucht darum nicht das Recht derselben, wie Hobbes, auf Gott zu übertragen. Soll das göttliche Recht erst dadurch entstehen, daß die Menschen durch Vertrag versprechen, Gott, wie einem menschlichen Herrscher, gehorchen zu wollen, so muß erst bewiesen werden, daß die Menschen im Naturzustande ihr Dasein nicht von Gott empfangen haben[2]).

Die Pflicht des Menschen gegen sich selbst ist, daß er das seinem Zweck Angemessene thue. Der Mensch soll sich selbst erkennen, damit er lerne, was Gott ihm zu sein befohlen hat. Er soll thun, was er kann, was in seinen Kräften steht. Er muß deshalb diese kennen, um zu wissen, daß er gegen Vieles in der Welt nichts vermag, d. h. daß seine Kräfte endlich, bestimmt, in gewisse Grenzen eingeschlossen sind. Er soll seine Pflicht thun, so weit seine Kräfte reichen; das Andere soll er der göttlichen Vorsehung überlassen. Er soll rechtschaffen leben, Eigenthum erwerben, nach Ehre streben, und soll erlaubten Vergnügungen sich nicht entziehen. Das Alles ist Sache der Vernunft, nicht des bloßen Instinkts, welcher zur Erhaltung des Menschen nicht ausreicht[3]).

Der Mensch hat das Leben von Gott, darum hat er nicht das Recht, sich das Leben nehmen zu dürfen, sondern die Pflicht, das-

---

[1]) Pufend. de jur. nat. et gent. Lib. VIII. lib. 3. cap. 4. §. 1. seq.

[2]) Ibid. cap. 4. §. 3—9.

[3]) Ibid. lib. 2. cap. 4. §. 5—19.

selbe erhalten zu müssen. Er soll sich vertheidigen, wenn sein Leben, seine Selbstbewahrung in Gefahr kommt, wobei die Verletzung desjenigen, welcher ihn angreift, erfolgen und nicht erfolgen kann. Die Nothwehr der Selbstvertheidigung ist im erstern Fall erlaubt. Man hat in Hinsicht dieses Falls Scrupel gehabt und gesagt, daß die Verletzung eines Nebenmenschen das sociale Leben gefährde. Wenn der Angreifer sein Leben einbüße, so leide die Menschheit denselben Verlust, als wenn der Angegriffene umkomme. Wollte man die Selbstvertheidigung darum ächten, so würde dies der Menschheit nur zum Verderben gereichen [1]). Der Mensch soll sich wehren, wenn er angegriffen wird. Die Selbstvertheidigung besteht nicht darin, daß man dem Uebel ausweicht, sondern Gewalt mit Gewalt vertreibe. Der Mensch soll sonst mit seines Gleichen in Frieden leben. Die Verbindlichkeit zur Ausübung dieses natürlichen Gesetzes ist gegenseitige Pflicht. Keiner darf dasselbe verletzen und zugleich fordern, daß der Andere den Frieden dennoch bewahren soll. Ursache desselben ist die beiderseitige Verpflichtung. Greift Einer den Andern an, so fordert er, daß er ihn für unantastbar, für heilig halten soll, damit er seine Bosheit ungestraft üben kann. Darf Einer sich gegen den Andern, der ihn angreift, nicht vertheidigen, so ist sein Leben und Eigenthum in Gefahr. Die Nothwehr ist im Naturzustande auf weniger enge Grenzen eingeschlossen, als im bürgerlichen Leben. Sie ist in diesem nach ihrem ganzen Umfang nur dann erlaubt, wenn Umstände die obrigkeitliche Hülfe augenblicklich hindern [2]). Im Naturzustande muß der Mensch die Uebel entweder zurücktreiben oder muß sich mit Andern gegen sie verbinden, muß entweder sich selbst, oder mit Hülfe Derer vertheidigen, mit welchen er einen Vertrag geschlossen hat. Dabei wird vorausgesetzt, daß Keiner sich den Rücksichten Anderer mehr anbequeme, als sein eigenes Wohl zuläßt. Jener Vertrag hat im Naturzustande die stillschweigende Beschränkung, daß man über die Forderung des Wohls unserer Nebenmenschen das eigene Wohl nicht hintansetzen soll. Das Wohl, auf Vertrauen und Treue gebaut, ruht auf schwankem Grunde. Der, welcher Hülfe verspricht, aber nachher sieht, daß sein Wohl dadurch in Gefahr kommt, wird nur zu leicht den Vertrag

[1]) Pufend. de jur. nat. et gent. Lib. VIII. lib. 2. cap. 5. §. 1. De off. hom. et civ. jux. leg. natur. Lib. II. lib. 1. cap. 5. §. 1—22.

[2]) Pufend. de jur. nat. et gent. Lib. VIII. lib. 2. cap. 5. §. 2—19.

nicht halten wollen. Wenn wir einen untreuen Bundesgenossen antreiben, sein Versprechen zu erfüllen, so erhalten wir statt eines Feindes zwei; das sicherste Mittel im Naturzustande ist daher, sich selbst zu helfen [1]).

Die Pflichten des Menschen gegen Andere entspringen aus der gemeinsamen Verbindlichkeit der Menschen, welche entweder von Gott selbst oder von einem menschlichen Institut herrührt. Im ersteren Fall sind die Pflichten absolut, im letztern hypothetisch. Die absoluten Pflichten werden von Jedem gegen Jeden geübt, die hypothetischen nur gegen bestimmte Individuen in einem gewissen Zustand und unter einer gewissen Bedingung. Die erste Pflicht ist: Keiner verletze den Anderen, und fügt er ihm Schaden zu, so ersetze er den Schaden [2]). Diese Pflicht ist von allen die weiteste, sie umfaßt alle Menschen und ist am leichtesten zu erfüllen, denn sie kann durch bloße Unterlassung vollbracht werden. Die Menschen sind von Natur gleich, sie sind Menschen, die sich gegenseitig anerkennen müssen; daher ist die zweite Pflicht: Jeder achte und behandle den Anderen als einen ihm von Natur gleichen Menschen [3]); Jeder lebe mit Anderen gesellig [4]); wer sich von Anderen helfen läßt, soll Anderen wieder helfen; Keiner maße sich ein besonderes Recht an, sondern Jeder gestehe dem Anderen gleiches Recht zu [5]); Jeder suche des Anderen Wohl zu fördern [6]).

---

[1]) Pufend. de stat. hom. natur. §. 11.

[2]) Pufend. de jur. nat. et gent. Lib. VIII. lib. 3. cap. 1. §. 1: Ut ne quis alterum laedat, atque, si quod damnum alteri dederit, id reparet. De off. hom. et civ. jux. leg. natur. Lib. II. lib. 1. cap. 6. §. 1—9.

[3]) Pufend. de jur. nat. et gent. Lib. VIII. lib. 3. cap. 2. §. 1.: Ut quisque alterum hominem aestimet atque tractet, tanquam naturaliter sibi aequalem seu ut aeque hominem. De off. hom. et civ. jux. leg. natur. Lib. II. lib. 1. cap. 7. §. 1.

[4]) Pufend. de jur. nat. et gent. Lib. VIII. lib. 3. cap. 2. §. 1.: Atque isthanc possumus vocare aequalitatem juris, quae exinde oritur, quod obligatio ad colendam vitam socialem omnes homines aequaliter stringat, quippe cum eadem humanam naturam ut talem comitetur. De off. hom. et civ. jux. leg. natur. Lib. II. lib. 1. cap. 7. §. 2.

[5]) Pufend. de jur. nat. et gent. Lib. VIII. lib. 3. cap. 2. §. 4.: Ut ne quis, cui peculiare jus non est quaesitum, plus sibi, quam reliquis arroget, sed alios aequo secum jure frui permittat. De off. hom. et civ. jux. leg. natur. Lib. II. lib. 1. cap. 7. §. 2.

[6]) Pufend. de off. hom. et civ. jux. leg. natur. Lib. II. lib. 1. cap. 8.

Die Erörterung der Gleichheit bei Hobbes erläutert sehr das Verständniß derselben. Die Gleichheit der Kräfte und Vermögen der Menschen ist eine Illusion; die Ungleichheit, welche von den bürgerlichen Gesetzen herrühren soll, betrifft weniger die Kräfte, als den Zustand derselben. Das bürgerliche Gesetz ist nicht der Grund, daß der Eine stärker als der Andere ist, sondern ist die Ursache, daß Einer dem Anderen an Würde nachsteht. Im bürgerlichen Leben ist Ungleichheit an Rang, Würde, Reichthum, aber gleiche Freiheit. Alle üben die Pflichten des natürlichen Gesetzes gegen einander, Alle haben die Verbindlichkeit, ein geselliges Leben zu führen. Die Menschen sind in Hinsicht natürlicher Geburt, Fortpflanzung, Tod und vor Gott einander gleich. Aus dieser Gleichheit folgen noch andere Pflichten, der Humanität, der Dankbarkeit, der Hülfe, des Wohlthuns. Die Pflichten der Humanität verbreiten sich über das ganze menschliche Leben. Aber die Menschen können nicht gezwungen werden, aus Humanität etwas leisten zu müssen. Was sie ihres gegenseitigen Nutzens wegen thun dürfen, kann daraus nicht gefolgert werden. Es giebt nicht nur Pflichten, die die Menschen einander von Natur schuldig sind, sondern auch Pflichten, welchen eine Handlung vorhergeht. Eine solche Handlung ist der Vertrag. Also entstehen auch Pflichten durch Verträge, welche im Unterschiede von den absoluten Pflichten der Natur hypothetische, Pflichten der Gerechtigkeit genannt werden können. Die Verträge bilden das Mittel oder den Uebergang aus den absoluten Pflichten in die hypothetischen. Die Menschen werden durch Verträge genöthigt, etwas leisten zu müssen, deshalb ist das Recht und die Verbindlichkeit der hypothetischen Pflichten vollkommener, als die der absoluten Pflichten.

Schließt Einer mit dem Anderen einen Vertrag, so bekommt dieser ein neues Recht gegen jenen: Jeder, welcher einen Vertrag schließt, hat dabei mehr seinen Nutzen als den Nutzen Anderer im Auge. Der Vertrag selbst ist einseitig und gegenseitig. Ist er einseitig, so ist er ein bloßes Versprechen, wonach blos Einer etwas thun zu wollen sich verpflichtet. Ist er gegenseitig, so verpflichten sich mehrere. Dies ist der eigentliche Vertrag[1]). Welche Verträge

§. 1.: Ut quilibet alterius utilitatem, quam tum commoda potest, promoveat.

[1]) Pufend. de off. hom. et civ. jux. leg. natur. Lib. II. lib. I. cap. 9. §. 5.

die Menschen eigentlich schließen wollen, hängt allein von ihnen ab. Aber Verträge müssen sein, ohne Verträge ist kein geselliges Leben möglich. Wenn Verträge geschlossen werden, so müssen sie heilig gehalten werden. Das fordert die sociale Natur des Menschen. Das Wohl, das demselben aus den gegenseitigen Pflichten erwächst, könnte sonst nicht bestehen. Müßte der Vertrag nicht nothwendig gehalten werden, so wäre es unerlaubt, die menschlichen Angelegenheiten mit Hülfe Anderer zu ordnen. Eine Hauptpflicht des natürlichen Gesetzes, eins der heiligsten Gebote des Naturrechts ist: Jeder soll die gegebene Treue halten, soll die Versprechungen und Verträge, die er geschlossen hat, erfüllen[1]).

Durch Versprechungen und Verträge gehen Rechte auf Andere über. Dann entsteht für den Einen die Verbindlichkeit, für den Andern das entsprechende Recht. Das Recht der Uebertragung ist ganz was anders als der Nichtwiderstand des Hobbes, das Recht derselben ist im Verhältniß zu andern Menschen von einer gewissen Wirkung[2]). Der Mensch hat nicht durch jedes natürliche Vermögen das Recht, für sich etwas thun zu dürfen, sondern dasselbe muß ein solches sein, das bei Andern eine moralische Wirkung hat. Gebraucht der Mensch z. B. natürliche Dinge und Thiere, so ist dies Vermögen kein Recht, denn in solchen Dingen liegt keine Verbindlichkeit, sich zum Gebrauch hergeben zu müssen. Es nimmt die Natur des Rechts nicht eher an, bis die moralische Wirkung hinzukommt, daß Andere ihn hindern dürfen. Alle können ihn mit Recht an der Ausübung hindern. Darum ist jenes Vermögen kein Recht, wie Hobbes meint; die Menschen sind von Natur gleich und können sich von demselben nur durch ausdrückliche Uebereinstimmung ausschließen. Erst wenn der Mensch sich durch solche Uebereinkunft das Recht erworben hat, kann man sagen, daß er ein Recht auf die Sache habe. Das Recht auf Alles ist ursprünglich nicht exclusiv, sondern unbestimmt. Was im Naturzustande dem Einen oder Anderen angehören soll, das kann nur durch Theilung bestimmt werden, und diese ist blos durch Verständigung möglich,

---

[1]) Pufend. de jur. nat. et gent. Lib. VIII. lib. 3. cap. 4. §. 2.: Ut quilibet fidem datam servet, seu promissa atque pacta expleat. De off. hom. et civ. jux. leg. natur. Lib. II. lib. 1. cap. 9. §. 5.

[2]) Pufend. de jur. nat. et gent. Lib. VIII. lib. 3. cap. 5.: Quod effectum aliquem in ordine ad alios homines obtineant.

weil die Dinge im Naturzustande nicht diesem oder jenem gehören. Eignet sich einer etwas zu, so müssen die Andern auf dasselbe verzichten, sie widerstehen nicht, wie Hobbes sagt, sondern verzichten auf Entschädigung oder nicht. Im ersteren Falle ist es Geschenk, im letzteren Vertrag.

Versprechungen und Verträge legen dem Menschen gewisse Lasten auf, beschränken also seine Freiheit. Dazu ist Einstimmung dessen nöthig, welcher verspricht, und dessen, dem versprochen wird. Die Einstimmung selbst geschieht durch Zeichen. Zu Unmöglichem ist der Mensch nicht verpflichtet[1]). Sollen Versprechungen und Verträge Verbindlichkeiten erzeugen, so ist ein moralisches Vermögen nothwendig, welches ihm zur Leistung einer Sache innerlich beiwohnt. Die Bedingungen müssen physisch und moralisch möglich sein. Unmöglich sind sie, wenn sie der Natur der Dinge wegen nicht geschehen können und des Gesetzes halber nicht geschehen dürfen[2]).

Der Mensch kann ohne äußerliche Dinge nicht sein und bestehen, darum hat Gott gewollt, daß er andere Creaturen zu seinem Nutzen verwenden soll. Es giebt zwischen den Menschen und den andern Creaturen kein Recht, keine Verbindlichkeit. Dieser Mangel gemeinsamen Rechtes ist Ursache des Kriegszustandes zwischen denselben. Der Mensch beleidigt die Thiere nicht, wenn er sie verletzt. Gott ist zwar Eigenthümer aller Dinge und Creaturen, aber hat den Menschen erlaubt, die Dinge gebrauchen zu dürfen. Aber dies ist nicht Ursache des Eigenthums, sondern Ursache ist die menschliche Handlung, welche entweder einen stillschweigenden oder ausdrücklichen Vertrag voraussetzt. Gott hat dem Menschen das Irdische gegeben, darum hat der Mensch auch ein Recht auf dasselbe, aber ein unbestimmtes Recht. Gott hat dem Menschen die Art und Weise überlassen, sich des Eigenthums zu bemächtigen, dasselbe auszubilden und zu verhüten, daß aus dem Gebrauch desselben kein Zwiespalt entstehe. Gott hat dem Menschen keine universelle Art des Besitzes vorgeschrieben; die Dinge werden nicht auf ausdrücklichen Befehl Gottes Eigenthum, sie werden nicht exclusiv und nicht gemeinschaftlich besessen. Das Naturrecht billigt alle Uebereinkunft, welche die Men-

---

[1]) **Pufend. de jur. nat. et gent. Lib. VIII. lib. 3. cap. 7.: Impossibilium nullam dari obligationem.**

[2]) **Ibid. cap. 8.**

schen in Hinsicht der Dinge treffen mögen, sie darf sich nur nicht widersprechen und die Gesellschaft nicht beunruhigen. Das Eigenthum fließt also aus jener Uebereinkunft. Nachdem Gott den Menschen das Eigenthum gegeben hatte, occupirten diese die Sachen, schlossen Andere von den occupirten Dingen aus und setzten fest, daß jene kein Recht auf dieselben haben sollten. Die gesunde Vernunft rieth den Menschen, Eigenthum einzuführen, aber darum geht dasselbe doch ursprünglich aus dem Vertrage hervor. Die Dinge waren vor der Uebereinkunft Allen gemeinsam, d. h. negativ, sie gehörten einem nicht mehr als dem andern. Das Resultat der ersten Uebereinkunft war: was Einer occupirt hat, dürfen Andere sich nicht mehr zueignen. Zu der Occupation des Einen kam die Einstimmung des Andern. Daraus folgt, daß die Güter dieses Lebens aus dem Vertrage abgeleitet werden müssen.

Erst standen alle Dinge den Menschen als Eigenthum zu Gebote. Aber nachdem dieselben sich vermehrt hatten, wurden die Dinge wegen der guten Ordnung und Vermeidung des Zwiespaltes vertheilt. Die Menschen gingen von der negativen, primitiven Gemeinsamkeit der Dinge ab und setzten durch Vertrag getheiltes Eigenthum fest, aber nicht zugleich und auf einmal, sondern, je nach der Beschaffenheit der Dinge, nach der Anlage und Menge der Menschen allmälig. Die Vermehrung und Cultur derselben und der Frieden ließen nicht zu, daß Alle das gleiche Recht auf Alles behalten konnten. Das Eigenthum wurde so durch den Willen Gottes und durch Uebereinkunft der Menschen vermittelst stillschweigenden Vertrages eingeführt. Ein Grund, warum die Dinge Eigenthum werden, ist auch der, daß sie ohne Cultur in solcher Menge von der Natur nicht überall producirt werden, als das menschliche Leben erfordert. Viele Dinge bedürfen der Arbeit, ehe sie gebraucht werden können. Darum mußte das gleiche Recht dessen, der keine Mühe und Arbeit hat, aufgehoben und der Unterschied des beweglichen Eigenthums, welches der Bearbeitung bedarf, von dem unbewegten eingeführt werden, das dem Menschen unmittelbaren Nutzen bringt. Wird daher das Eigenthum nicht unterschieden, so ist kein geselliges, ruhiges Leben der Menschen, kein Frieden auf Erden möglich [1]).

---

[1]) Pufend. de jur. nat. et gent. Lib. VIII. lib. 4. cap. 4. §. 1 — 15. De off. hom. et civ. jux. leg. natur. Lib. II. lib. 1. cap. 10 — 14.

Damit eine Sache Eigenthum sein kann, wird zweierlei erfordert. Erstens muß sie dem Menschen unmittelbar durch sich selbst, oder mittelbar durch ihren Zusammenhang mit andern Dingen nützen können; zweitens muß sie demselben durch Occupation und Bewahrung unterworfen sein. Eigenthum ist daher das Recht, kraft dessen Jemandem die Substanz eines Dinges wie keinem Andern gehört. Der Eigenthümer kann über sein Eigenthum disponiren, kann jeden Andern von dem Gebrauche desselben ausschließen. Eine Sache kann auch Mehreren gehören, dann heißt sie gemeinsames Eigenthum. Aus dem Eigenthum entstehen Pflichten. Jeder soll den Andern das Seinige genießen lassen, er soll, wenn er im guten Glauben fremdes Eigenthum gewinnt, den Eigenthümer um so viel entschädigen, als er sich selbst bereichert hat. Die Dinge machen wegen des ungleichen Nutzens, den sie für den Menschen haben, ein ausgleichendes Maß nöthig; daraus entsteht ein gewisser Werth, Preis der Dinge; daraus fließen auch Verträge, z. B. die Pflicht zu zahlen [1]).

Die Sachen sind nicht so vertheilt, daß alle Gemeinsamkeit der Güter dadurch aufhört. Die Besitzer überlassen oft ihr Eigenthum und die Benutzung desselben Andern nach dem Gesetze der Menschlichkeit. Diese erwerben dann ein vollkommnes oder weniger vollkommnes Recht auf dasselbe. Dadurch entstehen Societäten, Pfänder, Emphyteusis [2]). Die Besitzer können sich ihres Eigenthums auch mit Zustimmung Anderer entäußern, wohin unter andern das Testament und die Verjährung gehören [3]). Haben sie das Recht, über ihr Eigenthum verfügen zu dürfen, so haben sie auch die Pflicht, Anderen kein Hinderniß in den Weg zu legen, wenn diese über ihr Eigenthum gleichfalls disponiren wollen. Verbrechen des Betruges, Raubes, Diebstahls und andere sind schon nach dem Naturrechte untersagt [4]).

Der Mensch hat nicht nur Pflichten, sondern lebt auch in gewissen Zuständen. Der reine Naturzustand kann für denselben we-

[1]) Pufend. de jur. nat. et gent. Lib. VIII. lib. 5. cap. 1. 2. De off. hom. et civ. jux. leg. natur. Lib. II. lib. 1. cap. 10.

[2]) Pufend. de jur. nat. et gent. Lib. VIII. lib. 4. cap. 8.

[3]) Ibid. cap. 9, 10.

[4]) Ibid. cap. 13.

nig Erfreuliches und keinen Nutzen haben. Die Schwäche des Menschen macht sein Wohl im Naturzustande mehr als zweifelhaft. Die Natur fordert schon, daß eine geordnete Gesellschaft der Menschen sein muß. Da Ordnung aber nicht ohne Herrschaft möglich ist, so ist Ordnung eine natürliche Sache[1]). Der Naturzustand vor dem Staate hat seine großen Unbequemlichkeiten, und das Leben der Familien, die sich in einem solchen Zustande einander genähert haben, ist nicht viel besser. Im Naturzustande vertheidigt und beschützt jeder sich blos mit seinen Kräften, im Staate mit den Kräften Aller. Im Naturzustande herrschen Triebe und Begierden, Unwissenheit, Barbarei, Wildheit, Einsamkeit, Krieg, Armuth; im Staate Frieden, Vernunft, Wohlwollen, Wohlhabenheit, Kunst, Wissenschaft. Im Naturzustande ist kein Richter, das Gefühl des Unrechts ist so schwach in demselben, daß Keiner den Andern für einen Freund, aber auch für keinen zuverlässigen Freund halten kann[2]).

Wie der menschliche Leib aus verschiedenen Gliedern besteht, so besteht der Staat aus kleineren Gesellschaften[3]). Von diesen sind einige einfach, andere zusammengesetzt. Einfach sind sie, wenn sie nicht aus anderen, noch kleineren zusammengesetzt sind. Zu den einfachen Gesellschaften gehören die eheliche, väterliche und herrliche Gesellschaft. Die Familien bilden die Materie des Staates, sie selbst entspringen aus der Ehe. Die Ehe, diese Fortpflanzerin des socialen Lebens, ist die erste Gestalt desselben. Der Schöpfer hat den Geschlechtern Neigungen zu einander eingepflanzt, aber nicht blos zum Vergnügen, sondern zur Ernährung und Erziehung der Kinder. Die Fortpflanzung des Geschlechtes selbst wird durch Ehegesetze näher bestimmt. Keine bürgerliche Gesellschaft kann ohne solche Gesetze bestehen. Zur Stiftung einer Ehe gehört nicht blos das erforderliche Alter, sondern auch Vermögen. Die Ehe entsteht ohne Herrschaft durch Neigung und Vertrag[4]). Keiner der Ehegatten hat über den

---

[1]) Pufend. de jur. nat. et gent. Lib. VIII. lib. 2. cap. 1. §. 4.

[2]) Pufend. de off. hom. et civ. jux. leg. natur. Lib. II. lib. 2. cap. 1. §. 1—11.

[3]) Pufend. de jur. nat. et gent. Lib. VIII. lib. 6. cap. 1. §. 1.: Nam quemadmodum corpus humanum ex diversis membris componitur, quae et ipsa in se considerata corporum instar prae se ferunt: ita et civitates ex minoribus societatibus constant.

[4]) Ibid: solo pacto et amicitia citra imperium. De off. hom. et civ. jux. leg. natur. Lib. II. lib. 2. cap. 2. §. 1—5.

andern Gewalt. Gott kann zwar befehlen, daß die Frau dem Manne gehorchen soll, aber dann muß die Frau sich dem Manne durch Vertrag unterworfen haben. Bei vielen Völkern ist die Polygamie üblich; ob dieselbe gegen das Naturrecht ist oder nicht, wird dem Urtheile der Leser überlassen. Die vollkommenste Art der Ehe ist die Monogamie[1]).

Die Ehe ist das Seminarium des Menschengeschlechtes, die sprudelnde Quelle aller Nachkommenschaft, welche der väterlichen Gewalt unterworfen ist. Die väterliche Gewalt ist darum die älteste, heiligste Art der Herrschaft. Ursache der väterlichen Gewalt ist einerseits das natürliche Gesetz der Geselligkeit, andererseits die stillschweigende Uebereinkunft[2]). Die Geselligkeit fordert, daß die Eltern für ihre Kinder sorgen müssen. Ohne daß die Kinder von den Eltern erzogen werden, ist kein sociales Leben möglich. Die Eltern können wieder ihre Kinder nicht erziehen, wenn sie keine Macht über sie haben. Die Kinder müssen bei ihren Handlungen geleitet werden, da sie des eignen Urtheiles entbehren. Die Eltern lieben ihre Kinder unmittelbar von Natur, sorgen für sie, daher sind die Kinder verpflichtet, sich der Leitung ihrer Eltern unterwerfen zu müssen. Die Eltern haben die Herrschaft über ihre Kinder deswegen unmittelbar von Natur[3]). Im Naturzustande, außer der Ehe, hat die Mutter die Herrschaft über die Kinder, im bürgerlichen Zustande der Vater. Der Ehevertrag geht von dem Haupte der Familie, dem Manne aus. Der Vater hat die Gewalt über das noch unerwachsene Kind als Erzeuger, über das erwachsene Kind als Familienvater. Wenn das Kind eine neue Familie stiftet, hört die väterliche Gewalt auf[4]).

Die Menschen machten nach Vermehrung ihres Geschlechtes die Erfahrung, daß die häuslichen Angelegenheiten mit Hülfe Anderer besser und bequemer besorgt werden können. Deshalb gesellten sie den Familien Knechte und Sclaven zu, welche strenger als die Kinder gehalten wurden. Auch schenkten sie den im Kriege Gefan-

---

[1]) Pufend. de jur. nat. et gent. Lib. VIII. lib. 6. cap. 1. §. 19.

[2]) Pufend. de off. hom. et civ. jux. leg. natur. Lib. II. lib. 2. cap. 3. §. 1 — 5.

[3]) Pufend. de jur. nat. et gent. Lib. VIII. lib. 6. cap. 2. §. 1 — 6.

[4]) Pufend. de off. hom. et civ. jux. leg. natur. Lib. II. lib. 2. cap. 3. §. 1 — 5.

genen das Leben und machten sie mit ihren Nachkommen zu Knechten. So entstand das Verhältniß der Herrschaft und Knechtschaft. Diese Herrschaft ist nicht, wie die väterliche Gewalt, unmittelbar von Natur, sondern entsteht durch den Vertrag: ich gebe, damit du thust[1]). Die Knechtschaft und auch die Herrschaft haben mehrere Grade[2]).

Die Familien haben, ehe sie Staaten bildeten, in natürlicher Freiheit gelebt. Man hat allerlei Gedanken darüber gehabt, warum sie diese verlassen und sich in die bürgerliche Gesellschaft begeben haben. Man hat gesagt, die Menschen können ohne bürgerliche Gesellschaft nicht sein, die Einsamkeit ist ihnen zuwider, deshalb verbinden sie sich zu gemeinsamen Zwecken und finden das nützlich. Das sind jedoch bloße Meinungen. Man hat auch gesagt, daß der Mensch am meisten sich selbst und seinen Nutzen, und die Gesellschaft blos nebenbei liebe. Aber Nutzen, Ehre bezieht er blos auf sich, nicht auf Andere, mit welchen er in Gesellschaft leben soll. Solche Begierden und Neigungen, blos möglich durch Vergleichung, stiften keine dauernde Gesellschaft. Aus dem Triebe der Geselligkeit folgt nicht, daß der Mensch von Natur die bürgerliche Gesellschaft liebt. Der Mensch ist unmittelbar von Natur kein politisches Thier, wie Aristoteles meint, sondern wird erst politisch durch Vernunft und Erziehung. Er kommt zum Triebe der Geselligkeit auch durch die ersten Societäten, welche ohne den Staat begriffen werden können, und ist, ehe er eine Idee vom Staate hat, im Besitz der Sprache. Es giebt auch außer dem Staate Weiber, Kinder, Freunde. Aus dem Triebe der Geselligkeit folgt nicht sogleich die Liebe zum Staat[3]).

Der Mensch möchte von Natur Keinem unterworfen sein, sondern möchte Alles nach seinem Nutzen und Willen thun. Soll er die natürliche Freiheit aufgeben, so muß er eine gewichtige Ursache dazu haben[4]). Der Mensch wird erst ein politisches Wesen, d. h. ein guter Bürger, wenn er einem Herrscher gehorcht, wenn er das öffentliche Wohl seinem Privatnutzen vorzieht und ein Gut nur in Einheit

---

[1]) Pufend. de jur. nat. et gent. Lib. VIII. lib. 6. cap. 3.: do ut facias.

[2]) Ibid.

[3]) Ibid. lib. 7. cap. 1. §. 3.: Ex adpetitu societatis non statim sequitur adpetitus civitatis.

[4]) Ibid. §. 6.

mit dem erstern begehrt. Wer nach Reichthum, Macht, Ehre, nach solchen Neigungen verlangt, die den Menschen reizen und zum Streit antreiben, ist weit davon entfernt, ein guter Bürger zu sein. Der Mensch heißt mit Recht nur insofern ein politisches Thier, als er fähig ist, zum guten Bürger erzogen zu werden. Das Heil des Menschengeschlechtes wird nur durch Errichtung des Staates möglichst bewahrt[1]), denn der Staat ist die vollkommenste Societät[2]). Viele haben gemeint, daß der Staat auf natürliche Weise entstehen soll. Dann wäre der Staat ein Werk der Natur, durch natürliche Ordnung und Folge hervorgebracht. Der Staat entsteht im Gegentheil dadurch, daß der Mensch seine natürliche Freiheit aufgiebt, sich einer Herrschaft unterwirft. Der Mensch muß auf Befehl des Staates Vieles thun, was er sonst nicht thun würde, und muß Vieles unterlassen, was er sonst begehren würde. Das ist von dem, was er sonst für ein Gut hält, sehr verschieden. Man hat ferner die Familienliebe für den Ursprung der Staaten ausgegeben und hat die Verträge bei Constituirung des Staates ausschließen wollen. Das wäre gerade so, als sagte man: aus dem Samen wächst der Baum, aus dem Baume werden Balken und Bretter geschnitten, und aus diesen werden Schiffe gemacht; also entstehen die Schiffe natürlich. Ist es nicht fabelhaft anzunehmen, daß die Menschen, ehe sie Staaten stifteten, in Wäldern und Einöden gelebt haben? Müßten nach der Sündfluth da nicht aus einem Menschenpaare oder aus wenigen Familien Staaten ohne alle Verträge entstanden sein? Die Anfänge des Menschengeschlechtes sonderten sich früher, ehe sie große Gesellschaften bildeten. Die Bedürftigkeit ist ebenfalls nicht Ursache der Constituirung der Staaten gewesen. Ackerbau, Viehzucht und andere zum Leben erforderliche Künste mußten schon erfunden worden sein, ehe die Familien sich trennten. Die Hauptursache, warum Familienväter die natürliche Freiheit verließen und Staaten bildeten, war, daß sie Schutz vor Uebeln gesucht haben, die dem Menschen vom Menschen drohen[3]). Die Menschen wissen zwar aus dem natürlichen

---

[1]) Pufend. de jur. nat. et gent. Lib. VIII. lib. 7. cap. 1. §. 5.

[2]) Ibid. §. 1.: perfectissima societas. Conf. de stat. hom. natur. §. 2.

[3]) Pufend. de jur. nat. et gent. Lib. VIII. lib. 1. cap. 1. §. 7.: Genuina et princeps causa, quae patresfamilias deserta naturali libertate ad civitates constituendas descenderint, fuit, ut praesidia sibi componerent contra mala, quae homini ab homine imminent. De off. hom. et civ. jux. leg. natur. Lib. II. cap. 5. §. 6.

Gesetze, daß Beleidigungen nicht ungestraft bleiben, aber weder die Furcht vor Gott noch Gewissensbisse sind stark genug, ihre Bosheit zu zähmen; die meisten lassen sich von dem hinreißen, was in die Sinne fällt, sind von Irrthümern und Leidenschaften abhängig. Das beste Mittel, solche Begierden zu unterdrücken, ist die Bildung des Staates. Der Staat ist dazu das geeignetste Mittel, das der menschlichen Anlage zu diesem Zwecke angemessenste[1]). Als die Menschen Staaten gestiftet hatten, erkannten sie leicht, daß es für sie nützlicher wäre, in bürgerlichen Verhältnissen als in natürlicher Freiheit zu leben. Darum muß man Denen beistimmen, die die Furcht für die Ursache der Staaten halten. Aber unter Furcht muß man nicht das zaghafte Gemüth verstehen, sondern Vorsicht vor künftigen Uebeln[2]). Furcht bedeutet nicht blos Argwohn, sondern auch Vorsicht, wie man z. B. Thüren schließt, um sicher zu sein[3]). Auf ähnliche Art begeben sich Menschen, die sich vor einander fürchten, in gegenseitigen Schutz, sie constituiren eine bürgerliche Gesellschaft, einen Staat[4]). Es giebt ja Menschen genug, die selbst das Heiligste nicht achten; solchen darf man nicht trauen, gegen solche muß man sich schützen, und das kann nur durch Constituirung von Staaten geschehen. Niemand wird daran zweifeln, daß im Staate gewiß mehr Sicherheit als im Naturzustande ist.

Das beste Mittel, drohende Gefahren abzuwenden, ist, wenn Menschen ihre Kräfte vereinigen und sich über die Mittel zu diesem Zwecke verständigen. Die menschliche Natur hat zwei Fehler, welche dem hinderlich sind: der eine ist die Verschiedenheit des Urtheils und der Neigungen; der andere ist der Widerwille, das Nützliche zu thun. Die Menschen gehen schwer von dem ab, was sie einmal beschlossen haben; es muß daher noch etwas hinzukommen, was die, welche

---

[1]) Pufend. de off. hom. et civ. jux. leg. natur. Lib. II. lib. 2. cap. 5. §. 9.

[2]) Pufend. de jur. nat. et gent. Lib. VIII. lib. 7. cap. 1. §. 7.: Conspirant nobiscum, qui causam civitatum metum statuunt, per quem haudquidquam intelligitur perturbatio trepidantis et consternantis animi, sed quaevis praecautio futuri mali.

[3]) Ibid.: Imo et hoc metuentis, providere, ne probabilem metus causam habeas.

[4]) Ibid.: Pari ratione homines, quia se invicem metuebant, ab se ipsis praesidia sunt mutuati, constituta civili societate.

über etwas eingestimmt haben, hindert, ihre Meinung zu ändern, wenn sich ihr Privatnutzen mit dem allgemeinen Wohle nicht verträgt. Das eine, was das Ganze zusammenhält, ist die Vernunft mit ihren Argumenten, das Andere die Furcht vor einem Willen. Die Menschen können nur dadurch zusammengehalten werden, daß die natürliche Verschiedenheit der Neigung aufgehoben und in Harmonie gebracht wird, und dies kann nur dadurch geschehen, daß Jeder seinen Willen Einem Menschen, oder Mehreren, einer Versammlung unterwirft, welche alsdann für den Willen Aller gilt. Dann wollen Alle, was jener Wille als für das allgemeine Wohl nothwendig beschließt. Eine Macht, die Alle fürchten, darf nicht so constituirt werden, daß sie ihre Kräfte auf dieselbe natürlich übertragen, sondern so, daß sie sich verpflichten, ihre Kräfte jener Macht zur Verfügung zu stellen. Constituirt solche Einheit des Willens und der Kräfte Aller sich zu einem Körper, so bildet sich der Staat, die mächtigste aller Societäten und moralischen Personen [1]).

Die Menschen thun, was sie als physische Personen thun, einzeln. So lange sie einzeln handeln, sind sie noch zu keiner moralischen Person zusammengewachsen. Damit sie eine solche Person werden, welcher gewisse Rechte zukommen, müssen sie ihren Willen und ihre Kräfte durch hinzukommende Verträge zu einigen sich entschließen. Als blos Einzelne haben sie solche Rechte nicht. Verbindungen von Natur gleicher Menschen sind ohne Verträge nicht wohl möglich [2]). Denkt man sich eine Menge Menschen in natürlicher Freiheit und Gleichheit, welche im Begriffe sind, einen Staat zu bilden, so gehen sie als Einzelne mit Allen einen Vertrag ein, um zusammen ein Ganzes auszumachen, um ihre Sicherheit zu berathen und ihr Wohl gemeinschaftlich zu verwalten. Sind die ersten Grundlinien des Staates auf diese Weise gezogen, so folgt der erste Ver-

[1]) Pufend. de jur. nat. et gent. Lib. VIII. lib. 7. cap. 2. §. 3.: Sed hoc duntaxat modo unus omnium vires possidere intelligitur, si omnes et singuli sese obligaverint, quod eo modo vires suas adplicaturi sint, sicut ille voluerit. Isthaec voluntatum atque virium unio ubi facta fuerit, tunc demum civitas, validissima societatum et personarum moralium inde emerget.

[2]) Ibid.: Necessarium est, ut voluntates viresque suas univerint intervenientibus pactis, sine quibus plurium naturae aequalium conjunctio nequit intelligi.

trag und der Beschluß über die Form der Herrschaft[1]), welcher von der Mehrheit abhängt, dem die Andern sich fügen müssen. Nach diesem Beschluß wird ein zweiter Vertrag nöthig, gleichsam ein Complement des ersteren[2]), welcher festsetzt, auf wen die Herrschaft übertragen werden soll. Der Staat wird nach Art einer Person[3]) durch Unterwerfung und Einheit des Willens so constituirt. In Betreff der Staatsformen findet ein Unterschied statt. Der Vertrag ist wegen Ausübung der Pflichten des Herrschers und der Unterthanen in der demokratischen Form nicht ausdrücklich bestimmt, wenn er gleich stillschweigend angenommen ist; in den monarchischen und aristokratischen Staatsformen ist er weit sicherer.

Der Staat wird also durch Verträge einer vereinigten Menge nach Art einer wissenden und handelnden Person constituirt. Die Handlungen desselben sind von denen der einzelnen Menschen deshalb verschieden, getrennt[4]). Der Staat hat eigene Rechte, ein besonderes Vermögen, hat die höchste Gewalt und ist demnach so zu definiren: der Staat ist eine moralisch zusammengesetzte Person, sein Wille ist, durch Verträge Mehrerer mit einander geeint, der Wille Aller, welcher die Kräfte und das Vermögen der Einzelnen zur allgemeinen Sicherheit und zum Frieden gebrauchen kann[5]). Nach Constituirung des Staates hat entweder Ein Mensch oder haben Mehrere oder Alle, d. h. ein Monarch oder Senat oder Volk die Herrschaft, die Uebrigen sind Unterthanen. Hat Einer die Gewalt, so will das Ganze, der Staat, was dieser Eine will. Der den Staat

[1]) Pufend. de jur. nat. et gent. Lib. VIII. lib. 7. cap. 2. §. 7.: Pactum primum et illud subsequens decretum.

[2]) Ibid. §. 8.: Pactum alterum, complementum civitati afferens.

[3]) Pufend. de off. hom. et civ. jux. leg. natur. Lib. II. lib. 2. cap. 6. §. 9.: ad modum unius personae.

[4]) Pufend. de jur. nat. et gent. Lib. VIII. lib. 7. cap. 2. §. 13.: Per isthaec igitur pacta hominum multitudo unita civitatem constituit, quae ad modum unius personae concipitur, intelligentis et valentis, aliasque actiones peculiares a singulorum actionibus edentis.

[5]) Ibid.: Unde civitatis haec commodissima videtur definitio, quod sit persona moralis composita, cujus voluntas ex plurium pactis implicita et unita pro voluntate omnium habetur, ut singulorum viribus et facultatibus ad pacem et securitatem communem uti possit. De off. hom. et civ. jux. leg. natur. Lib. II. lib. 2. cap. 6. §. 20.

repräsentirende Wille des Monarchen ist von dem Privatwillen desselben in den übrigen menschlichen Dingen verschieden. Der Monarch darf nur wollen, was dem Staate gemäß ist, was gerecht ist; er sündigt, wenn er anders thut, als er muß. Schlechte Gesetze können freilich gegeben und schlechte Behörden ernannt werden, solche öffentliche Handlungen können nachtheilig wirken, aber das sind Uebel, welchen die Menschen gleich anderen natürlichen Calamitäten in dieser endlichen Welt ausgesetzt sind, wie Unfruchtbarkeit, Ueberschwemmungen, wogegen Zucht, Religion und die Lehre, daß die bürgerliche Herrschaft von Gott ist, die besten Mittel sind[1]). Die Menschen sollen nach dem Willen Gottes das natürliche Gesetz halten, was am besten durch constituirte Staaten geschieht; Gott hat daher den Menschen befohlen, mittelst ihrer Vernunft Staaten zu bilden[2]).

Das gemeinsame Gesetz aller Staaten ist: wer sich der Herrschaft eines Staates unterwirft, um dessen Vortheile zu genießen, giebt seine natürliche Freiheit auf; wer das nicht anerkennt, ist ein Feind des Staates, der kann aus dem Staate ausgewiesen werden. Die Collegien, Gemeinschaften, Corporationen, solche besondere Bande des Staates sind dem Staate untergeordnet. Die Gemeinschaften können in solche eingetheilt werden, die dem Staate vorhergehen, und in solche, die aus schon constituirten Staaten entstehen. Zu den ersteren gehören die Familien; letztere sind entweder öffentlich oder privat; jene bilden sich unter Autorität der öffentlichen Gewalt, diese geschehen durch Uebereinkunft der Bürger, hängen von privatrechtlichen, äußerlichen Autoritäten ab. Es giebt auch Körperschaften, welchen die Regierung einen Theil der höchsten Gewalt überträgt. Die Regierung bestimmt das Recht und die Macht derselben; sie dürfen der höchsten Gewalt nicht entgegen sein, weil sie sonst einen Staat im Staate bilden würden. Wollte eine Regierung denselben das Recht für gewisse Geschäfte absolut verleihen, so würde sie einen Theil ihrer Gewalt aufgeben und den Staat zwiespaltig machen[3]).

---

[1]) Pufend. de off. hom. et civ. jux. leg. natur. Lib. II. lib. 2. cap. 6. §. 11.: Quominus imperium civile a deo esse recte dicatur.

[2]) Ibid.: Ergo deus quoque mediante dictamine rationis antecedenter praecepisse humano generi multiplicato intelligitur, ut civitates, quae summo imperio velut animantur, constituantur.

[3]) Pufend. de jur. nat. et gent. Lib. VIII. lib. 7. cap. 2. §. 1—24.

Haben Alle ihren Willen Einem unterworfen, so sind sie verpflichtet, demselben gehorchen zu müssen; kann er ihre Kräfte und Güter zum öffentlichen Wohle nicht gebrauchen, so ist die Regierung unwirksam. Die Herrschaft hat den Rechtstitel zu befehlen aus dem Vertrage der Constituirung des Staates, aber nicht durch Gewalt, sondern durch freiwillige Unterwerfung und Einstimmung. Daraus folgt die höchste Gewalt als eine moralische Qualität, ohne die kein Staat gedacht werden kann. Wer sich einem Andern durch Vertrag unterwirft, giebt ihm die Gewalt der Herrschaft, aber zu derselben muß noch etwas Anderes hinzukommen, damit sie eine besondere Wirksamkeit und Heiligkeit habe. Staat und höchste Gewalt müssen als von Gott kommend betrachtet werden, aber nicht so, daß sie darum ohne alle menschliche Handlung wären. Sie entstehen zugleich aus Bedingungen des Ortes und der Zeit nach gesunder Vernunft, damit die Verbindlichkeiten erfüllt werden, die Gott dem Menschen eingepflanzt hat; sie rühren von Gott, dem Urheber des natürlichen Gesetzes, her, welches eine große Menge Menschen nur durch bürgerliche Herrschaft realisiren kann. Darum hat Gott den Menschen befohlen, die bürgerliche Gesellschaft als ein Mittel zur Ausbildung des natürlichen Gesetzes zu errichten; weshalb mit Recht gesagt werden kann, daß die bürgerliche Herrschaft von Gott sei[1]).

H. Grotius sagt in dieser Beziehung, daß Gott die Constituirung des Staates zum Heil der Menschen nachher gebilligt habe. Dann hätte Gott auch den Rechtszustand heiligen müssen, welcher ja gleichfalls eine menschliche Erfindung ist. Andere wollen, z. B. Horn, daß die höchste Gewalt nicht Ursache des Staates sein soll, obgleich Staaten durch Verträge constituirt würden. Gott soll die Herrschaft unmittelbar auf die Menschen übertragen. In dieser Hinsicht soll nichts vom Menschen kommen. Wenn Völker Könige wählen, so sollen sie nicht die Majestät auf dieselben übertragen, sondern blos die Personen designiren, auf welche die Majestät übergeht, ähnlich wie der Magistrat, welcher die Magistratspersonen wählt, aber seine Macht von der höchsten Gewalt hat. Das schmeichelt zwar sehr der Pietät, aber man bedenkt nicht, daß dadurch alle Verträge zwischen Königen und Unterthanen zerrissen werden.

---

[1]) Pufend. de off. hom. et civ. jux. leg. natur. Lib. II. lib. 2. cap. 6. §. 14.: Quominus imperium civile a deo esse recte dicatur.

Nichts ist gefährlicher als die Phrase: der König hat dieselbe Gewalt, welche Gott hat. Ist es nicht ungereimt, zu behaupten, daß Gott die Majestät nur den Fürsten ertheilt, aber den freien Staaten entzieht? Obwohl es im Gebrauche war, die höchste Gewalt in jedem Staate anzuerkennen, so hat man sich doch erst in den letzten Jahrhunderten daran gewöhnt, die Fürsten Majestäten zu tituliren. Das Wort „Majestät“ bezeichnet die höchste Gewalt allenthalben und kommt deshalb auch einem Senate, einer Volksversammlung zu. Die Gewalt der Herrschaft über die Unterthanen ist in jedem Staate gleich. Ist allein Gott Ursache der Majestät, überträgt Gott dieselbe unmittelbar auf den König nach der Wahl des Volkes, so empfängt dieser die Majestät nach Art physischer Qualität. Dies zu glauben, verräth eine große Unkenntniß der moralischen Dinge. Sagt man, die göttliche Vorsehung erstreckt sich vorzugsweise auf die Fürsten, so beweist das nichts; Viele glauben, daß die aristokratische Gewalt nicht weniger von Gott ist. Die göttliche Vorsehung erstreckt sich gewiß mehr auf solche Personen, die der Menschheit von besonderem Nutzen sind. Die Herrschaft gehört zu den moralischen Qualitäten, welche durch Einstimmung erzeugt werden, sie ist darin mehreren Stimmen ähnlich, die zusammen eine Harmonie geben, welche sie als einzelne nicht haben. Auf gleiche Weise liegt der Keim der höchsten Gewalt in den einzelnen Individuen verborgen, welche erst durch Verträge erweckt und producirt wird. Ist es nicht Unverstand, zu leugnen, daß die höchste Gewalt von den Menschen ihren Ursprung nehme, weil sie in den natürlichen Vermögen derselben nicht gefunden werde? Ist es nicht absurd, zu meinen, daß Gott die Herrschaft aus besonderem Wohlgefallen auf einen Menschen übertragen habe? Die Majestät wird dann als ein physisches Ding betrachtet, welches, von Gott geschaffen, ohne Subject so lange auf Erden umherschweift, bis es sich auf einen vom Volke designirten Fürsten endlich niederläßt. Ist die Majestät, ehe sie auf einen Fürsten übergeht, Substanz oder Accidens? Und ist letzteres der Fall, wie kann sie ohne erstere existiren? Wann wurde sie geschaffen? Zu Anfang der Welt oder nachher? Giebt es nur eine Majestät in der Welt, welche sich auf die einzelnen Fürsten vertheilt, oder haben die Fürsten jeder eine eigne Majestät? Geht die Majestät unter, wenn der König stirbt, oder geht sie durch Metempsychose auf einen andern König über? Was wird endlich aus der Majestät,

wenn es den Völkern gefallen möchte, Aristokratien und Demokratien statt Monarchien einzuführen? Sagt man, Gott ist die erste Ursache der Majestät und das Volk die zweite, so hat das Volk von Gott die Macht empfangen, die Herrschaft produciren zu können. Gott hat dem Menschen den Trieb in die Seele gelegt, für sich zu sorgen, und hat ihm Vernunft gegeben, die Mittel zu erkennen, durch welche Ordnung und Frieden erhalten werden. Also hat der Mensch unzweifelhaft das Vermögen empfangen, die bürgerliche Herrschaft constituiren zu können. Nur Der darf sich den königlichen Titel zueignen, dem das Volk das Recht ertheilt hat, König zu sein. Das hängt von der Zustimmung und Genehmigung anderer Fürsten und Staaten nicht ab[1]).

Die höchste Staatsgewalt, diese eine, ungetheilte Macht äußert sich durch verschiedene Handlungen und braucht zum Heile des Staates verschiedene Mittel. Sie zerfällt darum in mehrere Theile, welche Gewalten heißen. Die Gewalten sind keine heterogene Theile, die zu einem Ganzen blos äußerlich verbunden sind und für sich bestehen, sondern sind eins, wie die Seele, die für verschiedene Thätigkeiten verschiedene Organe erzeugt, im ganzen Körper Leben und Wachsthum verbreitet[2]). Wegen der großen Verschiedenheit des Begehrens und Urtheilens in der Welt ist es nothwendig zu bestimmen, was im Staate erlaubt ist, was ehrbar ist, oder nicht. Jeder muß seine Rechte zu mäßigen suchen, da der Staat ein moralischer Körper ist, welcher Einen Willen hat[3]). Der Vertrag des Einen mit dem Andern reicht zum Zweck des Staates nicht hin, wenn er gleich zu den Banden gehört, wodurch mehrere Menschen vereinigt werden. Das Band der Herrschaft verbindet die Menschen fester. Menschen, die durch Verträge verpflichtet sind, bleiben sich in allem

---

[1]) Pufend. de jur. nat. et gent. Lib. VIII. lib. 7. cap. 3. §. 3—9.

[2]) Ibid. cap. 4. §. 1.: Haud quidquam enim ejusmodi totum summum est imperium, quod ex partibus heterogeneis constat, quae inter se conjunctae, vinculo aliquo nexae in unum coaluerint, ita tamen ut seorsim quoque singulae partes subsistere possint. Sed uti anima quidem una est, in totum corpus vitam vigoremque dispersans, quae, prout diversas operationes pro diversitate objectorum et organorum producit, partes habere potentiales concipitur. De off. hom. et civ. jux. leg. natur. Lib. II. lib. 2. cap. 7. §. 1—8.

[3]) Ibid. §. 2.

Anderen gleich, wenn sie vom Naturrechte angehalten werden, das Versprochene leisten zu müssen. Sind sie durch Herrschaft vereinigt, so sind sie dem Herrscher ungleich, weil dieser die Macht zu befehlen hat. Die Herrschaft ist deshalb eine größere Nothwendigkeit, gehorchen zu müssen, als der Vertrag. Die Paciscenten behalten ihre sociale Gleichheit, sie hören nicht auf, frei über das Ihrige verfügen zu dürfen[1]).

Zwischen den Staatsgewalten ist eine Verbindung nöthig, die in der Herrschaft nicht entfernt werden darf. Die Gewalten müssen ungetheilt bleiben. Sonst wird der Vertrag, welcher den Staat mit zusammenhält, aufgelockert. Ertheilt man dem Einen die gesetzgebende Gewalt, dem Andern die Strafgewalt, dem Dritten das Recht, Steuern zu erheben, so ist jede Gewalt von der andern unabhängig, und keine wirksam. Deshalb müssen alle Gewalten in Einem Willen zusammenlaufen. Keiner kann zweien Herren dienen. Nichtsdestoweniger giebt es Menschen, welche eine Theilung der Gewalten für wünschenswerth halten. Solche Theilung führt aber zu nichts, als zu einem kranken Körper[2]).

Die Theile der höchsten Gewalt fließen aus dem Zwecke dieser Gewalt. Die Verschiedenheit der Subjecte producirt verschiedene Staatsformen, reguläre oder nicht. Eine Staatsform ist regulär, wenn die Herrschaft des Subjects in allen Kreisen des Staates ungetheilt und ungehindert ausgeübt wird, wenn jene Kreise von derselben, wie von einer Seele, regiert werden. Reguläre Staatsformen sind Monarchie, Aristokratie, Demokratie. Die Staatsformen bleiben, wenn auch die Personen sich ändern. Die älteste Staatsform ist die demokratische. Es ist ein alter Glaube, daß, was Alle angeht, auch von Allen besorgt werden muß. Das ist auch so lange geschehen, bis Mehrere davon abwichen. Die eigentliche Staatsmacht ist in allen Formen dieselbe. Die monarchische Form hat jedoch vor den übrigen die größere Bequemlichkeit des Berathens und Beschließens voraus, sie bedarf hierzu keines bestimmten Ortes, kei-

[1]) Pufend. de jur. nat. et gent. Lib. VIII. lib. 7. cap. 4. §. 9.: Observandum est, duo esse potissimum vincula, quibus plurium hominum aut coetuum voluntates connectentur, ut in unum conspirent: pactum et imperium, quorum hoc tamen fortius stringit. — Imperium longe validius vinculum, quo plures in unum corpus queant colligari.

[2]) Ibid. cap. 4. §. 10—14.

ner bestimmten Zeit, wie die aristokratischen und demokratischen Formen, in welchen der Wille des Staates der Majorität wegen nicht so leicht erkannt wird. Ein Haupterforderniß ist, daß der Staat gut verwaltet werden muß, wenn er nicht erkranken soll. Die Staatskrankheiten rühren theils von Menschen, theils von gewissen Zuständen her. Man hat für solche Krankheiten allerlei Namen erfunden: für die fehlerhafte Monarchie den Namen Tyrannei, für die fehlerhafte Aristokratie den Namen Oligarchie, und für die fehlerhafte Demokratie den Namen Ochlokratie[1]). Ein Gesunder unterscheidet sich aber von einem Kranken nicht der Art nach; Mißgestalten des Körpers und der Glieder bilden keine andere Menschenrace; Fehler der Machthaber und Unterthanen, schlechte Gesetze und dergleichen mehr erzeugen keine anderen Staatsarten[2]).

Man hat in Monarchien die höchste Gewalt in Staats- und Personalmajestät unterschieden, hat also eine doppelte Majestät fingirt, hat die erste dem Volke und die letzte dem Fürsten zugeschrieben. Man hat ferner die Staatsmajestät des Volkes über die Personalmajestät des Königs gesetzt, da das Volk den König eingesetzt habe und die einsetzende Macht höher als die eingesetzte sei. Man hat dabei für gleichgültig erachtet, ob das Volk den König gewählt habe, oder ob es durch Krieg und andere Nothwendigkeit gezwungen denselben habe annehmen müssen. Alsdann hat man das Volk für höher gehalten als den König und hat gesagt: der König ist des Volkes wegen da, aber nicht umgekehrt, das Volk des Königs wegen. Die Unterscheidung in Staats- und Personalmajestät ist jedoch überflüssig, man braucht keine doppelte Herrschaft zu fingiren. Sterben die regierenden Familien aus, so ist das Volk wieder in seinem Rechte und kann einen neuen König oder eine andere Staatsform beliebig einführen. Die Frage ist nicht: ist das Volk oder der König für höher zu halten? sondern: da die Herrschaft zum Wohle des Ganzen eingeführt ist, kommt die Sorge für dasselbe dem Volke zu, was sich dem Könige unterworfen hat, oder dem Könige, dem jene Herrschaft anvertraut worden ist? Läßt ein Volk sich die absolute Herrschaft erst gefallen, aber entwächst es im Verlauf der Zeit

---

[1]) Pufend. de off. hom. et civ. jux. leg. natur. Lib. II. lib. 2. cap. 8. §. 1—13.

[2]) Pufend. de jur. nat. et gent. Lib. VIII. lib. 7. cap. 5. §. 1—19.

derselben, so darf es die Herrschaft nicht gewaltsam abwerfen, sondern der Fürst muß sie dem veränderten Geiste des Volkes alsdann anpassen. Der Fürst muß Alles zum Wohle des Volkes thun. Daraus folgt nicht, daß das Volk den Fürsten zwingen darf, Mittel anzuwenden, die es für diesen Zweck am meisten geeignet hält.

Die fürstliche Gewalt ist in dem einen Staate in Ausübung ihrer Handlungen vollkommen frei, in dem andern an eine gewisse Art zu handeln gebunden. Die höchste Herrschaft ist in der einen Monarchie absolut, in der andern limitirt, eingeschränkt. Die absolute Herrschaft besteht nicht darin, daß der König thun kann was er will. Die höchste Freiheit des Einzelnen ist, daß er unter steter Beachtung des natürlichen Rechtes über seine Handlungen und über das Seinige verfügen darf; ebenso hat auch das gemeinsame Subject oder Oberhaupt des Staates die Macht und die Freiheit, nach eigenem Urtheile unter derselben Bedingung über die Mittel zu beschließen, welche zum Heile der Gesellschaft nothwendig sind. Diese Freiheit ist von der höchsten Gewalt unzertrennlich und hat das Recht, den Unterthanen jene Mittel vorzuschreiben und sie zur Befolgung derselben anzuhalten. Aus dem Zwecke der Einführung des Staates erhellt schon, daß die absolute Herrschaft nichts Unbilliges ist. Der Staat wird ja nicht constituirt, um der Willkühr zu fröhnen, sondern damit das Naturrecht desto sicherer ausgeübt werden kann. Die Menschen gehen freiwillig einen Staat ein, aber sind darum doch dem natürlichen Rechte unterworfen. Der absolute Monarch regiert nach eigenem Urtheile, nicht nach bestimmten Normen und Statuten. Da das Urtheil eines Menschen nicht frei vom Irrthume ist, haben einige Völker die Ausübung der Herrschaft in gewisse Grenzen eingeschlossen, wonach der König wichtige Geschäfte ohne Mitwissen des Volkes und der Stände nicht unternehmen darf. Die Herrschaft ist nicht darum mangelhaft, weil sie limitirt ist, es sind nicht zwei Willen im Staate, sondern was der Staat will, das will der König. Kann dieser auch bei limitirter Herrschaft nicht Alles wollen, so hört darum seine absolute Gewalt nicht auf. Man muß nicht schließen: der König darf nicht Alles thun, was er will; also hat er die absolute Gewalt nicht, also braucht man ihm nicht in Allem zu gehorchen, also ist man gar höher gestellt. Die Unterthanen können auf keine Weise befehlen. Höchstes und Absolutes ist aber zweierlei; jenes bedeutet ein Gleiches oder Höheres derselben

Ordnung; dieses das Vermögen, nach eignem Urtheile und Willen ein gewisses Recht zu üben. Ein limitirter Fürst muß die Stände des Volkes zu Rathe ziehen; aber die Macht derselben ist nicht überall gleich. Es muß dem Könige frei stehen, die Stände berufen und auflösen zu dürfen, Propositionen machen zu können, wenn er kein bloßer Name und der Staat kein irregulärer Staat sein soll. Die Stände dürfen den König an das Wohl des Volkes zwar erinnern, aber ihre Beschlüsse hängen von seiner Genehmigung ab. Gehen die Stände auf die Propositionen nicht ein, so soll der König das nicht ungnädig aufnehmen, denn er hat ja versprechen müssen, immer den Nutzen des Staates im Auge haben zu wollen. Darüber können Auserwählte besser als Einer urtheilen. Wenn Bürger auf den Fürsten eine limitirte Herrschaft übertragen haben, so darf man nicht meinen, daß sie den Staat haben zerstören oder durch Verträge haben bewirken wollen, daß der Zweck des Staates nicht bewahrt werden soll; man muß dafür halten, daß sie wegen des gemeinsamen Wohles zusammenkommen. Man darf höchste und absolute Herrschaft nicht confundiren, denn nicht jede Herrschaft ist absolut. Man muß stets bedenken, in welcher Absicht Staaten gegründet werden. Die höchste Gewalt kann die Bürger mit Recht zu Allem zwingen, was das öffentliche Wohl erfordert; sie überschreitet nur dann die Grenzen ihrer Macht, wenn sie dem Naturrechte etwas zuwider anbefiehlt.

Die Art der Erwerbung der Herrschaft ist verschieden. In der Demokratie ist sie von wenig Belang und einförmig. Demokratien entstehen wohl durch Vertreibung von Königen, von Optimaten, aber man darf darum nicht sagen, daß das Volk die Herrschaft gewaltsam erworben habe. Gehorchende und Befehlende sind nicht dieselben. Die Optimaten haben die Herrschaft in Aristokratien entweder vom Volke, oder dieselbe entsteht durch Gewalt, oder durch den Tod der Einzelnen. In diesem Falle tritt Wahl ein. In Monarchien ist der Unterschied klarer. Die Monarchen haben zwar die Zustimmung des Volkes nöthig, damit die Herrschaft gesetzlich sei, aber die Zustimmung wird auf verschiedene Art bewirkt. Die Monarchen werden entweder gewählt oder sie succediren. Zur Constituirung jeder gesetzlichen Herrschaft ist der Wille der Unterthanen nöthig; das geschieht bald durch Krieg, bald durch Uebereinstimmung. Die

Art der Erwerbung der Herrschaft heißt Occupation. Diese ist aber nicht mit der Occupation herrenloser Dinge, mit der körperlichen Ergreifung derselben zu verwechseln, denn zu letzterer ist kein besonderer Titel nöthig. Die Herrschaft betrifft nicht blos die Menschen, sondern auch die Länder, in welchen Keiner verweilen darf, der sich der ersteren nicht unterworfen hat. Die Occupation zur Erwerbung der Herrschaft setzt eine gerechte Invasion voraus, welche durch Einstimmung und Vertrag bekräftigt sein muß. Ungerecht ist sie, wenn der occupirende Angreifer eine Demokratie in Monarchie verwandelt; gewaltsam ist sie, wenn ein Fürst einen andern Fürsten vertreibt und sich an dessen Stelle setzt. Die Verbindlichkeit der Wiederherstellung erlischt nicht eher, als bis der Vertriebene und dessen Erben gestorben sind, bis diese sie aufgeben. Regiert der gewaltsam Occupirende gut und vernünftig, gewöhnt sich das Volk daran, so wird der Fehler der Erwerbung wieder gut gemacht. Behandelt er die Bürger schlecht, so darf man zweifeln, ob sie gehorchen zu müssen verpflichtet sind. Stirbt der König, so geht darum der Staat nicht gleich zur Anarchie fort, der Staat ist kein aufgelöster Haufen. Man muß immer stillschweigend einen Senat voraussetzen, welcher über den allgemeinen Zustand mit Recht verfügen kann. Dieser tritt nach dem Tode des Königs zusammen, wenn die Herrschaft nicht durch Erbrecht oder Ernennung eines Nachfolgers festgesetzt worden ist. Ist der Staat ein Patrimonialreich, so hat der König das Recht, über die Succession beliebig zu bestimmen und das Reich unter seinen Kindern, selbst wenn sie verschiedenen Geschlechtes sind, zu theilen. Hat er keine legitimen Kinder, so kann er die Herrschaft auf Adoptivkinder und selbst auf solche übertragen, mit denen er gar nicht verwandt ist. Stirbt er ohne Testament, so muß man annehmen, daß er nicht Anarchie gewollt habe, sondern daß diejenigen seine Nachfolger sein sollen, welche ihm im Leben die Liebsten waren. Die Patrimonialerbschaft ist dasselbe, was Privaterbschaft. Wurde das Reich aber von dem Willen des Volkes constituirt, so hängt es auch von diesem ab. Trug es nicht blos die Herrschaft, sondern auch das Recht der Nachfolge auf den König über, so erfolgt die Succession nach Art anderer Erbschaften. Das Wohl des Staates fordert, daß das Reich nicht unter mehrere Erben vertheilt werden darf; darin weicht die Succession von einer Privaterbschaft ab.

Entsteht Streit über die Succession, so fordert das Naturrecht, daß das Volk richten, aber nicht gleich zu den Waffen greifen soll[1]).

Die höchste Staatsgewalt wird zu Bewahrung des Menschengeschlechtes und Aufhebung endloser Uebel eingeführt. Sie ist unverletzlich, heilig. Der Staat bestimmt nach seinem Urtheile und Willen frei sich selbst. Seine Handlungen können durch Nichts gehindert werden. Die Herrschaft ist Niemandem Rechenschaft schuldig, sie ist höher als alle bürgerlichen Gesetze, welche nichts weiter als Beschlüsse darüber sind, was der Mensch zum Heile des Staates bewahren muß. Die Gesetze verpflichten die höchste Gewalt nicht, denn sie hängen von derselben ab. Die höchste Gewalt ist sich selbst das höchste Gesetz[2]).

Aus dem Zwecke des Staates folgen die Pflichten des Herrschers. Der Hauptgrundsatz des Staates ist: das Wohl des Volkes ist das höchste Gesetz[3]). Er ist der Zweck, warum die Herrschaft dem Fürsten übertragen wurde. Der Wille der Unterthanen muß zum Heile des Ganzen temperirt werden. Die Pflichten des Herrschers betreffen entweder alle Unterthanen oder blos einzelne. Er ist die Sorge für das Wohl des Staates Allen schuldig; entzieht er sich dieser Pflicht, so beleidigt er die Bürger. Der Fürst soll klare und bestimmte Gesetze geben, für den öffentlichen Unterricht sorgen, auf gute Gerichtsbarkeit halten, rechtschaffene und geschickte Männer zu Ministern berufen, keine Factionen im Staate aufkommen und die Bürger in den Waffen üben lassen. Er soll diese gegen innere Unruhen schützen, den Staat nach Außen vertheidigen, gegen denselben nicht feindlich gesinnt sein und die Gesetze nicht ohne den Willen des Volkes ändern. Er soll das Staatsvermögen nicht zerrütten, nicht mehr Steuern ausschreiben, als das öffentliche Wohl fordert, das Geld nicht ins Ausland schicken, nicht vergeuden, soll nicht verschwenderisch leben, und soll, wenn das öffentliche Wohl nicht darunter leidet, jedem Einzelnen in seiner Stellung beistehen.

Hält der Herrscher sich innerhalb der Schranken seiner Macht,

---

[1]) Pufend. de jur. nat. et gent. Lib. VIII. lib. 7. cap. 1—14.

[2]) Ibid. cap. 6. §. 3.: Se ipsum per modum legis i. e. per modum superioris obligare.

[3]) Pufend. de off. hom. et civ. jux. leg. natur. Lib. II. lib. 2. cap. 11. §. 2.: salus populi suprema lex est.

so darf ihm Nichts widerstehen. Die Verbindlichkeit des Nichtwiderstandes fördert den Gehorsam. Befiehlt er etwas gegen das natürliche und göttliche Gesetz, so muß man den Willen des Staates, welchem der Bürger sich unterworfen hat, von dem Mißfallen unterscheiden, das er gegen eine Handlung des Staates haben kann. Der Herrscher kann einen Bürger dennoch verletzen, kann ihn vielfach beleidigen, weil er das natürliche Recht mit demselben gemein hat. Dies geschieht, wenn er die Pflichten des Herrschers und Menschen gegen ihn außer Acht läßt; wenn er ihn nicht als Bürger und Menschen behandelt. Der Fürst kann einem verdienten Bürger Schande anthun, dessen Leib und Leben gefährden, kann ihm seine Güter nehmen und die Verträge nicht halten. Der Bürger soll die Gewalt nicht mit Gewalt vertreiben. Man muß nicht jeden Fehler des Fürsten rügen wollen, das ist mißlich, man muß bedenken, daß alle Menschen ihre Fehler haben. Die Erfahrung lehrt, daß die Vertreibung selbst des schlechtesten Fürsten den Staat noch immer erschüttert hat. Darum soll man lieber auswandern, fliehen, als gegen den Fürsten etwas unternehmen. Man soll gegen einen Fürsten, den man einen Tyrannen nennt, nicht gleich Gewalt gebrauchen, denn es ist schwer zu sagen, welche seiner Handlungen tyrannisch sind. Unruhige Bürger nennen fürstliche Handlungen gleich tyrannisch, weil sie nicht mit ihrem Nutzen und ihren Ansichten übereinstimmen. Auch haben die Menschen verschiedene Meinungen. Kein Fürst kann es Allen recht machen. Menschen, die, was ihnen mißfällt, gleich für eine Beleidigung halten, suchen den Staat entweder aufzulösen, oder streben selbst nach Herrschaft. Die Menschen beklagen sich über dieselbe öfters auch ungerecht. Hat einmal ein Volk sich der Herrschaft unterworfen, so steht demselben nicht das Recht zu, sich gegen dieselbe aufzulehnen. Das Volk darf mit Gewalt nicht wieder nehmen, was es durch Vertrag eingeräumt hat. Die Natur der höchsten Gewalt fordert, daß Unterthanen, welche von der Herrschaft noch so sehr beleidigt werden, Nichts gewaltsam gegen dieselbe unternehmen dürfen[1]). Das Volk soll die Herrschaft, wie gute Kinder die Morosität ihrer Eltern, geduldig ertragen.

Die bürgerlichen Gesetze entspringen aus der höchsten Staatsgewalt und enthalten, was das natürliche und göttliche Gesetz übrig

[1]) Pufend. de jur. nat. et gent. Lib. VIII. lib. 7. cap. 8. §. 1—9.

gelassen hat, was dem Staate zum besonderen Nutzen gereicht. Fehlen bürgerliche Gesetze, so tritt das Naturrecht ein. Die natürlichen und göttlichen Gesetze verpflichten alle Menschen, aber die höchste Gewalt muß, damit sie im bürgerlichen Leben die Kraft des Gesetzes haben, bestimmen, welche Verbrechen das Gericht strafen und welche der göttlichen Gerechtigkeit verbleiben sollen. Nimmt man mit Hobbes an, daß vor der bürgerlichen Gesellschaft Gerechtes und Ungerechtes nicht sei, so konnten Staaten nicht errichtet und schon entstandene nicht bewahrt werden. In den constituirten Staaten waren Verträge nöthig. Die Menschen konnten nicht wissen, daß Verträge nützlich wären, wenn sie sich nicht vorher überzeugt hätten, daß es gerecht sei, die Verträge zu halten, und ungerecht, sie zu brechen[1]).

Die bürgerlichen Gesetze bestimmen, was zum Nutzen des Staates ist. Die Bürger sollen darum dem Herrscher und dem Gesetze nicht blos aus Furcht vor Strafe, sondern auch im Zeugniß des natürlichen Gesetzes aus innerer Verbindlichkeit gehorchen[2]). Die bürgerlichen Pflichten sind entweder allgemeine oder besondere. Jene fließen aus der allgemeinen Verbindlichkeit, der Staatsgewalt gehorchen zu müssen; diese aus einer besondern Function. Die ersteren dauern so lange, als die Unterthanen Bürger sind; die letzteren so lange, als das Amt währt[3]). Die Bürger sind dem Herrscher Treue, Gehorsam und Ehrerbietung schuldig. Der Herrscher hat das Recht über Leben und Tod, und im Falle eines Verbrechens auch über die Güter[4]). Solche Macht kann durch Verträge auf den Staat dadurch übertragen werden, daß das Recht, was formell kein Einzelner hat, aus der Verbindung Vieler entspringt. Ein Einzelner hat nicht das Vermögen, Gesetze zu geben, aber Mehrere haben das Vermögen, welche sich Einem unterworfen haben. Als Folge dessen haben sie die Macht, Allen Gesetze vorzuschreiben. Das Vermögen des Oberhauptes eines moralischen Körpers, Andere zu zwingen und zu strafen, entsteht auf gleiche Weise, ein Recht, was die Ein-

[1]) Pufend. de jur. nat. et gent. Lib. VIII. lib. 8. cap. 1. §. 1—8.

[2]) Pufend. de off. hom. et civ. jux. leg. natur. Lib. II. lib. 2. cap. 12. §. 8.: ex intrinseca obligatione.

[3]) Ibid. cap. 12—17.; 18. §. 1—5.

[4]) Pufend. de jur. nat. et gent. Lib. VIII. lib. 8. cap. 2.

zelnen als solche nicht hatten. Die Strafe ist zum Wohle der Menschen nothwendig. Das Wohl derselben fordert, daß durch Constituirung der Herrschaft ihre Gleichheit aufgehoben werden muß. Werden die Menschen nicht durch Strafen in Ordnung erhalten, so geht die Herrschaft bald verloren. Die Strafgewalt ist ein Attribut der Herrschaft. Keiner kann den Andern strafen, wenn er keine Gewalt über ihn hat. Zweck der Strafe ist Vorsicht vor Verletzungen, welche entsteht, wenn einer, der sich vergangen hat, gebessert wird, wenn Andere nach dessen Beispiel gebessert werden, und wenn einer so gestraft wird, daß er nicht mehr fehlen kann[1]). Ein anderer Zweck der Strafe ist, den Verletzer vor noch größeren Beleidigungen zu schützen. Ein dritter Zweck ist die Sicherheit Aller. Das Maaß der Strafe hängt nicht von der rächenden Gerechtigkeit, sondern von dem Nutzen des Staates ab. Der Zweck ist nicht Auge um Auge, nicht Zahn um Zahn. Strafe ist nicht immer nöthig, es tritt auch Gnade, Verzeihung ein[2]).

Gewisse Vorzüge des einen Menschen vor dem andern finden selbst außer dem Staate in der natürlichen Freiheit statt. Recht werden sie erst durch Vertrag und bürgerliche Herrschaft. Die Gleichheit unter den Menschen kann einmal nicht bewahrt werden. Vorzüge des Adels, Reichthums, Macht, Titel müssen mit dem natürlichen Gesetze und dem Staatsgesetze aber harmoniren[3]). Die Macht der Herrschaft über die Güter der Unterthanen fließt entweder aus der Natur der höchsten Gewalt oder aus einem besonderen Act der Erwerbung. Hierbei kommt es darauf an, ob der Herrscher das öffentliche Eigenthum des Staates erworben hat, oder ob die, welche ihn gewählt haben, bereits Eigenthum besaßen. Im ersten Fall hat der Herrscher kraft der Herrschaft nicht blos die Macht über die Güter, sondern auch als Familienvater kraft eines vom Vater ererbten Gutes. Dann haben die Bürger nicht mehr Recht auf ihr Eigenthum, als z. B. die Sclaven Roms gehabt haben. Ihr Besitz ist nach dem Willen der Herrschaft widerrufbar, precär. Die Bürger

---

[1]) Pufend. de jur. nat. et gent. Lib. VIII. lib. 8. cap. 3. §. 9.: Praecautio laesionum, quae provenit, si vel in melius emendatur, qui peccavit, aut alii ejus exemplo, ne deinceps velint peccare, vel si ita coerceatur, qui peccavit, ut non possit deinceps peccare.

[2]) Ibid. §. 9 — 33.

[3]) Ibid. cap. 4. §. 1 — 32.

verdanken ihr Eigenthum nicht blos den Staaten; es giebt auch Staaten, in welchen sie ihre Güter nicht als eine Wohlthat der bürgerlichen Gesellschaft betrachten dürfen, z. B. wenn Völker unter gewählten Führern neue Sitze suchen, wenn begüterte Familienväter einen Staat bilden oder zu einem schon constituirten Staat hinzutreten[1].

Nach dem Naturrecht soll Keiner dem Andern schaden. Dann wird Frieden sein. Der Friede ist ein Zustand, welcher der menschlichen Natur am meisten gemäß ist, denn er ist allein geschickt, die menschliche Natur bewahren zu können. Der Frieden ist der ordentliche, der Krieg der außerordentliche Zustand[2]. Wie im Naturzustande Einzelne das Vermögen der Selbstvertheidigung haben, so haben die Staaten von Natur dasselbe Vermögen. Der Kriegszustand erkennt nur die Gewalt an, der Friedenszustand die Treue. Aber auch im Kriegszustande kommt es zu Verträgen. Ein solcher Vertrag ist der Waffenstillstand. Der Waffenstillstand hebt den Krieg nicht auf, sondern unterbricht ihn blos. Die Natur des Friedens ist, daß er ewig dauern soll. Entstehen auch neue Kriege, so ist die ewige Natur des Friedens damit nicht gebrochen[3]. Es giebt von Natur zwiefache Bündnisse: solche, die schon vorhanden waren und dann dem natürlichen Recht angehören; und solche, die den Pflichten desselben noch etwas hinzufügen, oder was unbestimmt schien, bestimmen. Zu den ersteren gehören die Bündnisse der Humanität, sich gegenseitig nicht zu schaden; zu den letztern die Bündnisse, welche, je nach der Hülfe und den Kräften, die geleistet werden, z. B. des Handels, des Krieges[4], gleich und ungleich sind.

Die Unterthanen hören in gewissen Fällen auf, Bürger eines Staates zu sein, z. B. durch den Tod des Königs, durch feindliche Gewalt, Auswanderung; letztere ist aber nicht haufenweise zuzulassen, weil sonst kein Staat bestehen kann. Der Staat darf Bürger nicht beliebig vertreiben, sondern darf blos Verbrecher exiliren. Wenn Staaten verändert werden, bleiben sie entweder dieselben oder nicht. Das Volk bleibt immer dasselbe, mag es monarchisch,

---

[1]) Pufend. de jur. nat. et gent. Lib. VIII. lib. 8. cap. 5. §. 1—11.

[2]) Ibid. cap. 6. §. 1—25.

[3]) Ibid. cap. 7. §. 1—7.

[4]) Ibid. cap. 9. §. 1—12.

aristokratisch oder demokratisch regiert werden. Die Einzelnen im Volke wechseln, das Volk als solches bleibt[1]).

Pufendorf kommt in seinen natur- und völkerrechtlichen Schriften wenig auf die Religion und Kirche zu sprechen. Doch unterscheidet er in seinen Elementen der allgemeinen Jurisprudenz zwischen geoffenbarter und natürlicher Religion[2]). Er thut das besonders in Hinsicht des Widerstandes gegen die höchste Gewalt, im Fall diese das Leben des Einzelnen gefährden sollte. Er sagt, die Praxis der natürlichen Religion stimmt mit dem Naturrecht überein; man soll deshalb der Religion nichts zuwider thun, und soll aus der christlichen Religion entnehmen, was die heilige Schrift über den Zustand nach dem Tode lehrt[3]). In seinem größeren Werke über das Natur- und Völkerrecht betrachtet er den Inhalt der Religion mehr philosophisch[4]) und macht in seinen Büchern über die Pflicht des Menschen und Bürgers dieselbe Unterscheidung, wie in den Elementen, nur in anderer Weise. Er sagt daselbst: Die Wirkung der natürlichen Religion bleibt innerhalb der Sphäre dieses Lebens eingeschlossen, sie betrifft nicht das ewige Leben des Menschen, dafür ist die heilige Schrift Quelle[5]). Er spricht dort ferner von dem praktischen Nutzen der natürlichen Religion in Hinsicht des inneren und äußeren Cultus, von der letzten Begründung der Pflichten des Menschen gegen Gott und andere Menschen, von dem Verhältniß der Religion zur Socialität und von der Förderung der letzteren durch die erstere[6]). Er läßt sich auf größere Erörterungen in den genannten Werken nicht ein, aber erläutert das Verhältniß der Religion zum bürgerlichen Leben und zur Politik in eigenen Schriften. Er handelt in einer Schrift von der Beschaffenheit der christlichen Religion im Verhältniß zum bürgerlichen Leben[7]), und in einer an-

---

[1]) Pufend. de jur. nat. et gent. Lib.VIII. lib. 8. cap. 12. §. 1—19.

[2]) Pufend. Elem. jurispr. univ. Lib. II. lib. 2. Axiom. 2. Observ. 5. §. 1—23.

[3]) Ibid. Lib. I. defin. 3. §. 4.

[4]) Pufend. de jur. nat. et gent. Lib. VIII. lib. 3. cap. 4. §. 3. seq.

[5]) Pufend. de off. hom. et civ. jux. leg. natur. Lib. II. lib. 1. cap. 4. §. 9.

[6]) Ibid. cap. 3. §. 13.

[7]) Sam. Pufendorfii, de habitu religionis christianae ad vitam civilem,

deren von der Harmonie der wahren Politik mit der christlichen Religion[1]).

Pufendorf betrachtet in der ersten Abhandlung die Religion vor aller Staatenbildung. Er sagt: es giebt ein höchstes Wesen, welches die Welt und das Menschengeschlecht erschaffen hat; der Mensch erkennt und verehrt dasselbe seiner Pflicht gemäß; aber die Verehrung hat einen doppelten Charakter, je nachdem sie aus der göttlichen Vorschrift oder aus dem Lichte der Vernunft entspringt[2]). Um Gott zu verehren, bedarf es keiner Verbindung mit anderen Menschen. Im Naturzustande besteht die Religion allein in der Ehrfurcht vor Gott. Der Mensch darf in keinem Zustande zur Religion gezwungen werden. Die Anerkennung der göttlichen Wahrheit geschieht aus Gründen der Vernunft, selbst die Mysterien der christlichen Religion bedürfen der göttlichen Gnade, um die Vernunft zu beschwichtigen, die sich durch gewaltsame Mittel nicht bestimmen läßt.

Nichts findet sich unter den Menschen häufiger, als daß Einer dem Anderen verpflichtet ist. Dies liegt auch in der Religion, nach welcher es dem Einen obliegt, den Anderen zu unterrichten. Diese Pflicht haben zunächst die Eltern gegen ihre Kinder geübt, das Amt des Priesters ist ursprünglich mit der väterlichen Gewalt verbunden gewesen[3]); darum sind die Staaten nicht der Religion wegen eingeführt worden. Die Menschen haben keine bürgerlichen Societäten um der Religion willen gestiftet, haben solche nicht eingeführt, um die Religion zu erfinden, noch sie entbehrlich zu machen. Die Religion kann sowohl von Wenigen als von Vielen geübt werden. Die Familienväter haben nicht weniger fromm vor der Stiftung der Staaten gelebt. Die Religion ist keine geistreiche Erfindung Derer, welche Staaten gegründet haben, sondern ist viel älter. Sie ist so alt als das Menschengeschlecht.

Die Religion ist öfters zu politischen Zwecken mißbraucht worden. Die Religion ist aber kein Instrument der Herrschaft über die

---

liber singularis. Accedunt animadversiones ad aliqua loca e politia Adriani Hartuyn, Icoti, Batavi. Bremae MDCLXXXVII.

[1]) Sam. Pufend. de concordia verae politicae cum religione christiana. Vid. dissertationes academicae selectiores. Upsalae 1677. p. 428—58.

[2]) Pufend. de hab. relig. christ. ad vit. civ. §. 1.

[3]) Ibid. §. 4.

Menschen, kein Band der bürgerlichen Gesellschaft, so daß sie diese zusammenhalten müßte, sie ist kein der bürgerlichen Herrschaft untergeordnetes Institut. Die Menschen haben, als sie die natürliche Freiheit aufgaben, sich nicht der Religion wegen, sondern zum Zweck der Sicherheit nach einem Herrscher umgesehen. Die Religion entspringt aus einem viel höheren Princip, als die bürgerliche Herrschaft. Das Princip der Religion bindet die Menschen viel stärker. Wollte Jemand sich einem Herrscher verbinden und sagen: ich unterwerfe mich dir auch in Glaubenssachen und verspreche dir, Gott nach deinem Willen zu ehren und zu lieben, so wäre das absurd, es hieße geradezu: ich will dir mehr gehorchen als Gott, ich will die Verehrung Gottes nach deinem Willen aufgeben. Jene Verehrung, die Frömmigkeit ist das Fundament aller Sitte. Dem Herrscher muß daran liegen, daß auch die Religion im Staate gedeihe. Er soll die, welche in ihren äußerlichen Handlungen das Gegentheil thun, strafen, aber soll die innerlichen Handlungen frei lassen. Götzendienst, Atheismus, Blasphemie sind strafbar, aber die Abweichung vom Ritus ist nicht gefährlich, weil sie die Religion nicht aufhebt. Anders ist es mit Factionen, welche sich unter dem Deckmantel der Religion im Staate bilden. Der Herrscher soll seine Gewalt in Hinsicht der Religion nicht mißbrauchen, soll Andersgläubige nicht inquisitorisch verfolgen[1]).

Das Menschengeschlecht kann durch einen bestimmten Cultus keinen höhern Zweck erreichen. Diesen gewährt allein die natürliche Vernunft. Aber der barmherzige Gott hat den Sterblichen den Weg seiner Verehrung gezeigt. Was in dieser Beziehung von Gott kommt, das soll der Mensch ehrerbietig annehmen und befolgen. Die jüdische Religion, auf ein besonderes Volk eingeschränkt, ist bloße Volksreligion, der Bund Gottes mit dem Volk ist der Grund, warum die religiösen Gebote zugleich bürgerliche Gesetze wurden. Der ruhige Besitz des Landes und das Heil des Staates ist von einem vorgeschriebenen Glauben abhängig gemacht. Die christliche Religion ist von jener Religion verschieden. Der Unterschied beschränkt sich nicht blos auf die Erlösung der Menschheit durch Christum, sondern besteht auch darin, daß die christliche Religion auf alle Völker paßt. Danach ist der Cultus an keinen bestimmten Ort und

[1]) Pufend. de hab. relig. christ. ad vit. civ. §. 7.

Tempel gebunden, die Menschen können ihre Hände überall zu Gott erheben, die Völker und Menschen sind in Jesu Christo einander gleich. Moses hat seinem Volke besondere Gesetze, aber Christus hat der Welt das allgemeine Gesetz der Liebe gegeben. Der Heiland der Welt hat keine neuen Gesetze zur Formirung eines bestimmten Zustandes verkündet, sondern hat das allgemeine Gesetz für Alle erläutert. Der Name Christ bezeichnet ein Volk, eine Nation, und den Bekenner eines bestimmten Glaubens, aber keinen Staatsbürger. Die christliche Religion hat keinen staatlichen Zustand eines Fürsten und seiner Unterthanen eingeführt. Christus wollte nicht König sein und heißen, sondern war ein Lehrer der Wahrheit; das Reich Christi ist keine weltliche Herrschaft, sondern Einheit der Gläubigen in Jesu Christo. Die Apostel pflanzten die Lehre Christi nicht als Fürsten, sondern als Herolde und Diener der Wahrheit fort; ihre Macht zu lehren war von der menschlichen Herrschaft unabhängig, göttlich. Die Apostel übten keine weltliche Herrschaft. Das Amt der Lehre ist keine Priesterherrschaft, sondern Jeder hat das Recht, die Schrift zu lehren. Die Macht der Schlüssel ist gleichfalls keine Herrschaft, sondern ist die Uebung des Dienstes zur Vergebung der Sünden. Die Apostel haben die Sünden im Namen Gottes vergeben, nicht im Namen des Herrschers, des Gesetzgebers. Die Sündenvergebung geschieht nicht nach Art der Gerichtsbarkeit, sondern durch den Glauben. Wer glaubt, wird nicht gerichtet, wer nicht glaubt, ist schon gerichtet. Alle Apostel hatten Amt und Macht, aber keiner hatte Prärogative der Herrschaft, auch Petrus nicht. Der Fundamentalartikel des christlichen Glaubens ist, daß Jesus der Messias, der Sohn Gottes ist [1]).

Die Einheit der Gläubigen in Christo ist ein mystischer Körper, bildet keinen Staat unter menschlicher Herrschaft. Christus hat nicht gewollt, daß die Kirche ein Staat sein soll. Das Wort Kirche bezeichnet eine Zusammenkunft des Volkes, bedeutet also ursprünglich keinen Staat, sondern eine gewisse Affection der Demokratie. Das Volk kommt zusammen, um Gottes Wort zu hören und Werke der Liebe zu üben. Die Handlung der Kirche ist, Lehrer einzusetzen, diese Handlung ist das Recht einer Privatversammlung, welche dem Staat unterworfen ist. Die Kirche ertheilt ihren Be-

[1]) Pufend. de hab. relig. christ. ad vit. civ. §. 11—30.

kennern keine Jurisdiction, die Einrichtungen der Kirche und des Staates sind also verschieden. Der Staat entsteht, wenn die Menschen wegen ihrer Sicherheit eine Societät bilden und die Herrschaft Einem oder Mehreren übertragen. Die Kirche entsteht nicht so. Die Kirche ist keine Monarchie, Aristokratie, Demokratie, überhaupt keine Staatsform. Die Herrscher der Staaten empfangen die Herrschaft öfters durch Geburt; die Gläubigen gehorchen dem Willen ihrer Lehrer. Die Unterthanen unterwerfen sich dem fürstlichen Willen, die Gläubigen dem göttlichen Willen. Die Kirchenlehrer befehlen nicht, sondern überzeugen, beweisen. Die Kirchen machen zusammen keinen allgemeinen Zustand aus; es giebt keine kirchliche Herrschaft, keine untrügliche Autorität derselben. Die Concilien in der Kirche schlichten die Streitigkeiten, sind keine infalliblen Richter. Nehmen die Herrscher von Staaten die christliche Religion an, so kommt damit zu der Kirche nichts Wesentliches hinzu. Die christliche Religion hat den Staat nöthig, aber der Staat nicht die christliche Religion. Der Zweck der Kirche und des Staates ist verschieden. Die Staaten wurden nicht wegen der Religion gestiftet; eben so wenig geht die Kirche in den Staat über. Bekehrt sich der Herrscher zum Christenthum, so wird darum die Kirche vom Staat nicht absorbirt. Gesetzt, die Kirche wird ein Zustand mit eigner Gewalt, so wird dadurch die Gewalt des Herrschers nicht verändert. Die Kirche behält den Charakter einer bloßen Versammlung, der Staat wird dadurch nicht alterirt, es ist absurd, zweierlei Gewalten im Staat anzunehmen. Wer im Staat das höchste Amt hat, der hat nicht mehr Recht in der Kirche, als jeder Andere. Darum sind die Fürsten keine Bischöfe, keine Lehrer der Kirche. Der Herrscher, welcher die christliche Religion annimmt, empfängt dadurch keine besonderen Rechte und Pflichten, sondern theilt diese mit jedem Christen. Seine Pflicht ist nur, für die Erhaltung der Kirche zu sorgen und sie zu schützen. Die Lehrer der Kirche sind nicht Officiale des Königs, sind keine Staatsbeamte, sondern Diener Christi und der Kirche. Der Herrscher hat nicht das Recht der Ernennung der Lehrer der Kirche, wie der Ernennung der Magistratspersonen und anderer öffentlicher Beamten, sondern hat, wenn Streitigkeiten über die Lehren der Kirche entstehen, nur das Recht, Synoden zusammenzuberufen, um den Bewegungen vorzubeugen, die für den Staat daraus hervorgehen können. Auch hat er das

Recht, nachforschen zu lassen, was in der Kirche Canonisches und Statuarisches ist. Wenn dasselbe seinem Interesse zuwider oder überflüssig ist, kann er es aufheben, er kann es suppliren, wenn es der Kirche zur Ordnung und Zierde gereicht, aber darf die Gläubigen nicht belästigen. Es ist für die Ruhe des Staates nicht nothwendig, daß die Bürger über alle einzelne Lehren der Religion übereinstimmen. Der Fürst soll deshalb tolerant sein, aber eintretende Irrthümer und Mißbräuche in der Kirche geben ihm das Recht der Reform, wenn dieselben sein gesetzliches Recht zu verringern drohen. Der Fürst hat dies Recht aus natürlicher Freiheit. Berühren die Irrthümer und Mißbräuche das Volk selbst, so geschieht die Reform besser mit Wissen und Uebereinstimmung des Volkes[1]).

Die Wohlthaten, die die Menschen durch Einrichtung der Staaten genießen, sind desto größer, je mehr das höchste Gut das irdische Leben überragt, welches sie der christlichen Religion verdanken. Es ist vielfach erörtert worden, ob die Art, den Staat zu regieren, und die Religion, durch welche die ewige Glückseligkeit erreicht wird, auch harmoniren. Man pflegt die Politik die Weisheit dieser Welt zu nennen, und pflegt sie dadurch von der göttlichen Weisheit zu unterscheiden; man betrachtet den politischen Menschen häufig so, als wäre derselbe ohne alle Religion und Frömmigkeit, setzt ihn als den unwahren dem christlichen als dem wahren Menschen entgegen. Die wahre Politik folgt aus den natürlichen Principien, sie widerstreitet der Religion nicht, wie unser Heiland und die Apostel sie gelehrt haben: nur muß man das menschliche Verderbniß davon entfernt halten; aber sonst trägt sie viel dazu bei, daß die Politik ihren Zweck leichter erreichen kann. Staat und Religion leiten ihren Ursprung mit Recht beide von Gott ab. Die heilige Schrift lehrt, daß Gott Urheber der bürgerlichen Gesellschaft ist. Die Vernunft bestätigt dasselbe. Aber ein ausdrückliches Gebot, daß Gott den Familienvätern bürgerliche Gesellschaften zu stiften anbefohlen habe, findet sich nicht in der Schrift. Eben so wenig enthält sie aus besonderer Offenbarung hervorgegangene Lehren über die Natur und Einrichtung des Staates, über die Theile der höchsten Gewalt und über Verwaltungsregeln. Das Alles liegt nicht in ihrem Zwecke. Nichts desto weniger heißt es in ihr, daß die Kö-

[1]) Pufend. de hab. relig. christ. ad vit. civ. §. 30—53.

nige von Gott sind, durch göttliche Weisheit regieren, ihr göttliches Amt auf Erden üben, und die Bürger oder Christen ihnen gehorchen sollen. Das ist aber kein ausdrückliches Gebot der Constituirung der Staaten, sondern will blos sagen, daß Gott die bürgerliche Herrschaft nachher gebilligt habe. Gott ist ursprünglich Urheber des Staates, aber dies setzt voraus, daß die Menschen den Willen Gottes stillschweigend aus rechter Vernunft herauslesen[1]).

Das natürliche Gesetz konnte nach Vermehrung des Menschengeschlechts nicht mehr so pünktlich verfolgt werden. Gott hat deshalb gewollt, daß die Menschen ein ruhiges Leben führen und die Mittel zu diesem Zweck gebrauchen sollen. Christus sandte seine Jünger in die Welt, um die Menschen zum Christenthum zu bekehren. Die Apostel lehrten den Fürsten keine neuen politischen Regeln und Gebote, welche von denen verschieden wären, die aus der Natur und Anlage der bürgerlichen Gesellschaft und Vernunft hervorgehen[2]). Zwischen der Religion und der bürgerlichen Gesellschaft ist in dieser Beziehung kein Widerstreit; es ist auch nicht schwer, die Uebereinstimmung derselben nachzuweisen. Das höchste Gesetz der Fürsten ist das Wohl der Völker. Die Fürsten sollen dieselben lieben und beglücken, wenn sie nicht lieber für die Pest gehalten, als für Schutzengel angesehen sein wollen. Die Fürsten sollen sich immer sagen, daß sie gleichfalls Menschen und der Völker wegen da sind. Die christliche Religion lehrt, daß Jeder seine Pflicht thun soll; das sollen auch die Fürsten als einen Theil ihres Gehorsams gegen Gott betrachten und bedenken, daß sie einmal Gott über Alles Rechenschaft geben müssen. Je mehr die Bürger Ursache haben, ihre Fürsten als Väter des Vaterlandes zu lieben, desto sicherer sind die Staaten. Die christliche Religion lehrt in dieser Beziehung, daß die Obrigkeit Gottes Dienerin ist, und wer der Obrigkeit widersteht, Gottes Ordnung widerstrebt. Das beste Mittel für die innere Festigkeit des Staates ist, daß die Bürger das Bestehende lieben und nicht gewaltsam umwerfen wollen. Dazu trägt die christliche Religion viel bei, indem sie lehrt, daß der Christ sich mehr um jene als um diese Welt bekümmern soll, daß die Güter dieser Welt vergehen und die Menschen lieber den gegen-

[1]) Pufend. de conc. ver. polit. cum relig. christ. §. 2.: antecedenter.
[2]) Ibid. §. 3.

wärtigen unbequemen Zustand ertragen als sich Neuerungen hingeben sollen. Es ist auch politisch anzurathen, daß die Bürger in Eintracht mit einander leben mögen. Die Menschen sollen nach der christlichen Religion einander lieben: dies Gebot, was die Heiden am wenigsten kannten, unterstützt die Politik in der Festigkeit des Staates und des inneren Friedens. Es ist nicht genug, daß die Bürger friedlich leben, sie müssen sich auch gegen ihre Feinde schützen; aber es ist nicht einzusehen, wie sie das thun können, wenn ihnen befohlen wird, daß sie, wenn sie auf den einen Backen geschlagen werden, auch den andern hinhalten sollen, daß sie sich selbst nicht rächen, sondern Gott die Rache überlassen sollen. Darum sagt schon Machiavell: die Alten haben ihre Freiheit besser als die Neueren vertheidigt; die christliche Religion schützt zu wenig die Ehre der Welt, der christliche Geist ist mehr demüthig, ist mehr contemplativ, als activ, derselbe sieht das höchste Gut in der Geringschätzung und Verachtung menschlicher Dinge, er hat seine Stärke mehr in der Geduld als im Handeln[1]). Zu Machiavells Zeiten, bemerkt Pufendorf dagegen, waren die italienischen Truppen aber verdorben und weibisch: die christliche Religion erlaubt die Vertheidigung des Vaterlandes und fordert, daß die Bürger ihr Vaterland lieben sollen, sie widerstrebt nicht der kriegerischen Tapferkeit zum Schutz desselben, sondern fördert sie vielmehr, dadurch daß sie nach diesem Leben das ewige Heil, die Unsterblichkeit der Seele lehrt[2]). Pufendorf spricht noch zuletzt gegen die Hierarchie und gegen den Fatalismus Calvins, welchen er sowohl für die Freiheit als für den Staat als gefährlich ansieht. Er eifert gegen alle religiösen und politischen Fanatiker, welche ein neues Reich Christi auf Erden gründen wollen und sich für dessen Säulen halten, aber welche im Grunde alle weltliche Obrigkeit vernichten.

Wir betrachten nun, was spätere Naturrechtslehrer über Pufendorf allerlei geurtheilt haben. Thomasius sagt, Pufendorf hat die Mängel des Grotius verbessert und hat das Naturrecht erst in seinem rechten Glanze gezeigt: er hat in seinen Elementen der allgemeinen Jurisprudenz die gemeinen Irrthümer durch mathematische Methode widerlegt, er hat sie in seinem größern Werke noch klarer

---

[1]) Disc. ad Liv. I, 12, 2.

[2]) Pufend. de hab. ver. polit. cum relig. christ. §. 9.

aufgedeckt und zugleich den Vorwurf beseitigt, daß er die alten Philosophen nicht gehörig studirt habe[1]). Es ist aber schwer zu bestimmen, was er für die Quelle des Rechts eigentlich hält, ob die Natur, ob das Gesetz, ob die Einstimmung, oder ob etwas aus allem dem Gemeinsames[2]) denn er unterscheidet nicht immer genau, was natürlichen und positiven Rechtes ist[3]), und begegnet den Einwürfen nur unvollständig, daß die Pflichten gegen Gott nicht von der Socialität getrennt werden können[4]); auch hat er letztere nicht definirt[5]). Heinrich Cocceji erörtert, Pufendorf behaupte, das wahre Princip des Naturrechts sei die Bewahrung der Gesellschaft, alle Rechtsgebote können daraus abgeleitet werden, die Wahrheit jenes Rechtes komme aus der Vernunft, aber er gestehe dann wieder, daß die Verbindlichkeit des natürlichen Gesetzes aus jenem Princip nicht abgeleitet werden könne, sondern dieselbe von Gott sei[6]). Pufendorf widerspreche sich, wenn er einerseits ein genügendes Rechtsprincip aufstelle, andererseits wieder ein höheres Princip annehme, indem er sage: Gott hat die Menschen so gebildet, daß sie ohne Socialität nicht leben können. Dann würde das Menschengeschlecht nicht durch die Gesellschaft, sondern durch die Gesetze der Natur bewahrt werden, welche Gott demselben eingepflanzt hat. Nach Pufendorf soll der Wille Gottes im Dunkeln bleiben, da doch der Wille sich in Worten und Thaten kund giebt; Pufendorf entzieht damit dem Recht die Verbindlichkeit, das ist gerade so, als wollte man der Sonne das Licht ableugnen[7]). Samuel Cocceji sagt: nach Pufendorf soll einerseits die Bewahrung der Socialität das adäquate Princip des Naturrechts, der Grund aller natürlichen Rechtsgebote sein, aber dann setzt er Gott wieder für das Naturrecht voraus, damit dasselbe eine Kraft habe. Die Socialität kann doch nicht eher als Gott sein, kann daher nicht

[1]) Thom. Institut. jurispr. div. Lib. III. Programma germanicum.

[2]) Ibid. lib. 1. cap. 1. §. 85.

[3]) Ibid. cap. 2. § 14.

[4]) Ibid. cap. 3. §. 11.

[5]) Ibid. cap. 4. §. 55.

[6]) Henrici de Cocceji Prodromus justitiae gentium. Exercit. I. Monita ad Grotii Proleg.

[7]) Ibid.: Prodromus justitiae gentium. Exercit. I.

letztes Princip des Naturrechts sein. Ein Naturrecht, das nicht die Kraft des Gesetzes hat, kann es nicht geben; man darf das Recht und die Kraft des Gesetzes nicht trennen; thut man das, so ist das Recht, das aus der Socialität deducirt wird, kein Recht, nicht einmal ein Schatten des Rechts. Pufendorf sagt zwar, daß Gott unter den Menschen die Gesellschaft gewollt habe, aber zeigt nicht, daß Gott nichts Anderes gewollt hat, daß es kein anderes Recht als aus der Gesellschaft geben kann[1]). Das Princip der Socialität bedarf auch der Demonstration und kann schon deshalb nicht beweisend genannt werden[2]).

Die genannten Naturrechtslehrer sprechen sich über Pufendorf nur gelegentlich und im Allgemeinen aus. Aber Leibnitz hat ausdrücklich über die Bücher der Pflicht des Menschen und Bürgers einen Brief geschrieben. Diesen Brief findet man in Pagenstechers Epilog[3]). Pagenstecher sagt, er habe, um seine Ausgabe zu zieren, aus einem Programme Böhmers Einiges zum dritten Appendix, unter anderen auch ein Schreiben Leibnitzens an einen seiner Freunde hinzugefügt[4]). Leibnitz habe demselben erlaubt, den Brief auch Anderen mittheilen zu dürfen, worauf Böhmer ihn veröffentlicht habe[5]).

Leibnitz sagt, Pufendorfs Bücher über die Pflicht des Menschen und Bürgers sind zwar nicht zu verachten, aber sie leiden an Mängeln und bedürfen in Betreff der Principien selbst einer Verbesserung[6]). Viele Aussprüche hängen darin nicht mit denselben zusammen, denn sie werden aus keiner ursprünglichen Quelle abgeleitet, sondern werden wo anders her, z. B. aus guten Autoren entnommen. Sonst enthalten jene Bücher viel Gutes und sind vorzugsweise zu einer leichten Fassung der Wissenschaft, zu einem Compendium geeignet. Man muß jedoch wünschen, daß Pufendorf etwas Wirksameres, Festeres gegeben hätte, klarere, fruchtbarere Defini-

---

[1]) Sam. de Cocceji, tract. jur. gent. Pars I. Quaest. 2. §. 34.

[2]) Ibid. Quaest. 3. §. 2.

[3]) Pagenstecher, Epilogus cum appendicibus sex.

[4]) Ibid. Append. 3.: ad amicum, virum itidem in dignitate praecipua constitutum.

[5]) Vergl: Neuer Büchersaal S. 836. folg.

[6]) Pagenstecher, Epil. cum app. sex. App. 3.: in ipsis tamen principiis multiplici emendatione indigere.

tionen aufgestellt und Veranlassung gegeben haben möchte, aus richtigen Principien Schlüsse abzuleiten und die Fundamente der Handlungen zu ordnen. Das kann man von einer absoluten, richtig dargelegten Wissenschaft wohl verlangen; man würde das auch von dem unvergleichlichen Genie des H. Grotius und dem tiefen Sinne des Hobbes haben erwarten können, wenn Ersterer nicht durch so viele andere Geschäfte verhindert gewesen wäre, und Letzterer nicht so verkehrte Principien aufgestellt hätte. Pufendorf scheint in seinen Principien überhaupt weder den Zweck und das Object, noch die wirkende Ursache des Rechts richtig gefaßt zu haben.[1]). Denn er beschränkt den Zweck auf den Umfang dieses Lebens. Als er merkte, daß man die Unsterblichkeit der Seele durch natürliche Vernunft beweisen könne, und man ihm dies einwenden möchte, nahm er an, daß dasselbe aus dem Worte Gottes geschöpft werden müsse. Das festeste Argument giebt die Anerkennung des göttlichen Wesens, was Pufendorf auch zuläßt, ja was er zu den Fundamenten des Naturrechts zählt. Die Einstimmung der Völker und das allen Menschen inwohnende Verlangen nach Unsterblichkeit ist gleichfalls nicht zu verachten. Läßt man die Sorge für das künftige Leben bei Seite, so bringt man die Wissenschaft um ihren schönsten Theil und hebt viele Pflichten dieses Lebens ganz auf. Man giebt sich dann, weil jene Sorge mit der göttlichen Vorsehung verknüpft ist, mit einem gewissen niedern Grade des Naturrechts zufrieden, den auch die Atheisten gelten lassen können. Niemand wird in jenem Leben Gott täuschen, darum sollen die Menschen die Verbindlichkeit des Rechts zur That machen. Man darf dem Pufendorf nicht einräumen, daß, was in der Brust des Menschen verborgen vorgeht, nicht zum Naturrecht gehören soll. Man kann in dieser Hinsicht den Gegenstand des Naturrechts auch aus dem verständigen Zweck dieses Rechts zusammenziehen. Pufendorf will, daß allein die Theologen sich mit den inneren Handlungen und der theologischen Moral zu thun machen sollen. Aber nicht blos die christlichen Theologen, sondern selbst die heidnischen Philosophen haben schon die inneren Vorgänge des Menschen beobachtet. Pufendorfs Hypothese ist gar

---

[1]) **Pagenstecher, Epil. cum app. sex. App. 3.: Quod nec finem objectumque, nec causam efficientem juris naturae recte constituisse auctor videatur.**

zu leicht und unsicher. Das Innere des Menschen kann schlecht, aber doch unverschuldet sein. In demselben können Recht und Verbindlichkeit, rechte Handlungen, aber auch Sünden gegen Gott entstehen[1]). Wo soll solches anders als im Naturrecht erörtert werden? Die menschliche Gerechtigkeit fließt aus der göttlichen, damit sie die volle Gerechtigkeit sei[2]). Gott ist das Maaß alles Anderen, darum muß der Begriff des Gerechten nicht weniger auf Gott bezogen werden, als der Begriff des Wahren und Guten. Die gemeinsamen Regeln fallen in die Wissenschaft, zu deren Geboten auch die Vorschriften der natürlichen Theologie gehören[3]); daher Denen nicht beizustimmen ist, welche das Naturrecht ungebührlich einengen wollen, obgleich das weiter keine Gefahr hat[4]).

Leibnitz sagt ferner: Pufendorf findet die zureichende Ursache nicht in der Natur der Dinge und nicht in den Geboten der Vernunft, die aus der göttlichen Weisheit fließen, sondern in den Befehlen des Herrschers. Wäre das richtig, so würde Keiner freiwillig seine Pflicht thun: wo kein Herrscher wäre, der die Pflicht erzwänge, gäbe es keine Pflicht, auch könnte unter solchen, die keinen Herrscher haben, von Pflichten nicht die Rede sein. Das ganze Naturrecht Pufendorfs ist in der Pflichtenlehre enthalten; er läßt daher consequent alles Recht von dem Herrscher entscheiden, wie Hobbes, und hebt im Naturzustande alle verbindliche Gerechtigkeit auf. Würde ein Herrscher z. B. da nicht recht thun, wenn er ohne alle Ursache Krieg anfinge und seine Unterthanen ohne Weiteres beraubte, tödtete? Dürfte dann wohl von einem freiwilligen Völkerrecht die Rede sein, da die Völker durch gegenseitige Verträge keine Rechte festsetzen können, weil jede Verbindlichkeit, wenn

[1]) Pagenstecher, Epil. cum app. sex. App. 3.: Sed quam in internis quoque jus et obligationem, peccataque in deum, et rectas actiones natura constitui, nemo negare possit.

[2]) Ibid.: Quin potius in scientia juris a divina justitia tanquam fonte humanam, ut plena sit, derivari convenit.

[3]) Ibid.: Notio certa justi non minus, quam veri ac boni etiam ad deum pertinent, immo ad deum magis, tanquam mensuram ceterorum; communesque regulae utique in scientiam cadunt, et in jurisprudentia universali tradi debent, cujus praeceptis etiam theologia naturalis utitur.

[4]) Ibid: Itaque jus naturale praeter rem coarctantibus adsentiri non possumus, quanquam is lapsus periculum non habet.

sie von keinem Herrscher auferlegt wird, zu schwach ist? Solche Lehren können nur dadurch geheilt werden, daß man Gott als den höchsten Herrscher annimmt, wie auch Pufendorf thut; aber dann muß er das Recht nicht wieder auf Befehl eines anderen Herrschers entstehen lassen. Er meint, daß man Den nicht zwingen kann, der keinen Herrscher anerkennt. Das ist aber nicht richtig, der Mensch soll seiner besseren Natur folgen, wie dies die Natur der Dinge selbst, die Sorge für das eigene Wohl und die Vernunft gebieten. Pufendorf schränkt die Pflicht und das Recht ein, aber kennt davon den Grund nicht. Der Grund ist, daß jede Tugend in der Gesellschaft zu den Verpflichtungen der allgemeinen Gerechtigkeit gehört, und nicht blos die äußeren Handlungen, sondern auch die inneren Gesinnungen nach einer bestimmten Regel geleitet werden. Er widerspricht sich, wenn er einerseits alle Verbindlichkeit des Rechts aus den Beschlüssen des Herrschers ableitet, und andererseits behauptet, daß der Herrscher zur Constituirung desselben die Kraft zu zwingen und gerechte Ursache haben muß, sich die Herrschaft zu vindiciren. Es ist ein Cirkel, wenn zur Entstehung des Rechts ein Herrscher und zur Constituirung desselben eine Ursache gefordert wird, die auf das Recht gestützt sein muß. Woher weiß man, daß die Ursache gerecht ist, wenn kein Herrscher ist, von dem das Recht allein herkommt? Die Verbindlichkeit soll in das Gemüth des Menschen durch den Herrscher gebracht werden, d. h. durch Jemanden, der die Macht hat, die menschliche Freiheit zu umschreiben und den Widerspenstigen zu strafen. Geschieht dies, so soll in der menschlichen Seele Furcht durch Ehrerbietung temperirt entstehen. Der Grund, warum Einer fordern kann, daß ein Anderer ihm gehorchen soll, ist der, daß er demselben Gutes gethan hat und sich ihm unterworfen hat. Wenn Zwang nicht ohne Grund, und Grund nicht ohne Zwang genügt, warum soll der Mensch nicht wieder frei zu werden streben, wenn die Gewalt aufhört, und allein der Grund zur Freiheit übrig bleibt, den er früher gehabt hat, da noch keine Gewalt angewendet wurde und allein der Grund vorhanden war? Die Behauptung Pufendorfs: nach Entfernung der Furcht steht nichts mehr im Wege, warum der Mensch weniger nach seinem Willen, als nach dem Willen eines Anderen handeln kann, gilt auch, wenn der Grund da ist. Der Grund verpflichtet entweder vor der Gewalt, oder nicht, wenn die Gewalt aufhört. Dem Pu-

fendorf gehen die gewissen Principien ab, wodurch die wahren Rechtsgründe constituirt werden, er fingirt willkürlich Principien, die ihm selbst nicht genügen können[1]).

Samuel Cocceji meint, daß die Ansichten Leibnitzens in diesem Briefe derselben Schwierigkeit ausgesetzt seien, als die Ansicht Pufendorfs, wonach Gott das erste Princip sein soll, indem er voraussetze, daß Gott die Menschen gesellig geschaffen habe. Er rechnet dahin die Behauptung Leibnitzens, wonach Gottes Wille sei, was der Welt zum Nutzen gereiche, d. h. daß, was Gott, dem Menschengeschlecht und dem Staate keine Gefahr bringe, Ursache des Rechts sei. Er sagt, das wird nicht bewiesen, sondern ist des Beweises bedürftig, welcher wegen der Voraussetzung nicht geführt werden kann[2]).

Leibnitz hebt mit den Moraltheologen gegen Pufendorf das Innere des Menschen hervor und erklärt sich dagegen, daß dieser den Zweck des Naturrechts auf die äußerlichen Handlungen desselben beschränke. Er tadelt den Pufendorf, daß dieser sich für die Unsterblichkeit der Seele auf das Wort Gottes berufe, da doch die natürliche Vernunft dieselbe beweisen könne, aber lobt ihn zugleich wieder, daß er für das natürliche Recht das göttliche Wesen anerkenne. Leibnitz fordert für das Naturrecht den Glauben an ein künftiges Leben, den Pufendorf, auf das Wort Gottes sich beziehend, gelten läßt, aber tadelt das auch wieder, er stimmt dann Pufendorf in der Anerkennung Gottes bei, ohne welche auch er von keiner Pflicht wissen will, aber meint doch, daß es eine höchste Gerechtigkeit ohne einen Herrscher gebe, und die Gerechtigkeit als Norm der Handlungen von keinem freien Beschlusse abhänge, daß dieselbe vielmehr von der göttlichen Essenz bestimmt werde.

Wir übergehen hier den weiteren Inhalt des Leibnitzischen Briefes, da wir denselben später vorzugsweise werden beurtheilen müssen. Wir wollen statt dessen der Uebersicht wegen kurz zurückblicken, und wollen dann Pufendorf und Cumberland parallelisiren.

---

[1]) Pagenstecher, Epil. App. 3.: Haec satis ostendunt, deesse autori principia certa, quibus veras juris rationes constituat, quoniam principia pro arbitrio ipse effinxit, quae sibi sufficere non possunt.

[2]) Sam. Cocceji, Tractatus juris gentium. Pars I. Quaest 3. §. 6.

Die Nothwendigkeit und Wahrheit der Principien fließt nach den Pufendorfschen Elementen unmittelbar aus der Beschaffenheit der menschlichen Natur. Die Principien selbst sind natürliche, d. h. psychologische und moralische, der Zweck derselben ist das Gute. Der Mensch ist zur Geselligkeit geschaffen, er ist durch jene Principien verpflichtet, die Verträge halten zu müssen. Da das natürliche Gesetz dazu nicht ausreicht, muß eine Gewalt sein, die die Menschen nöthigt, den Frieden zu bewahren und die Versprechungen und Verträge nicht zu brechen. Daraus entsteht das Gesetz. Aber nicht dieses ist der Grund alles geselligen, friedlichen Lebens, sondern das natürliche Gesetz, und Gott, dessen Urheber ist der Grund. Der Mensch ist theoretische und praktische Intelligenz, d. h. die Dinge erkennend und sich selbst zur That und Handlung bestimmend. Er hat, zur Geselligkeit geboren, den Trieb der Socialität oder die Neigung mit seines Gleichen zu leben, er liebt zwar sich selbst, aber vernünftig, er mäßigt seine Handlungen durch den Willen und hat nicht blos den Trieb der Selbstbewahrung wie das Thier, sondern zugleich die Neigung zu anderen Menschen.

Im Natur- und Völkerrecht erörtert Pufendorf die Vernunft als Princip des Rechts in dem Sinne, daß sie den natürlichen Dingen die moralischen Dinge hinzufüge. Diese sollen nicht aus den Principien der natürlichen Dinge, sondern aus schon existirenden Dingen hervorgehen. Die moralischen Dinge vervollkommnen das menschliche Leben, sie ordnen und mildern die Sitten, die Vernunft mäßigt durch sie die Begierden, leitet die Willenshandlungen und bestimmt das Recht. Die moralischen Dinge können wirklich erkannt werden, weil zu den moralischen Handlungen Verstand und Wille concurriren. Man braucht, um die moralischen Dinge zu erkennen, nur die menschliche Natur zu erforschen, man braucht diese nur zu betrachten, und bedenken, was dem Menschen nützen oder schaden kann. Das natürliche Gesetz legt dem Menschen schon im Naturzustande die Verbindlichkeit auf, Andere nicht zu beleidigen und zu verletzen, weil der vernünftige Mensch nicht wie das unvernünftige Thier außer dem Gesetz leben kann. Das gesellige, friedliche Leben ist mit der Menschheit ursprünglich vorhanden gewesen, sonst hätten die Menschen dem natürlichen Gesetze gemäß nicht gesellig leben können. Der Naturzustand schließt den Gebrauch und deshalb die Verbindlichkeit in sich, mit Andern gesellig leben zu müssen. Dazu ist keine weitere

Uebereinkunft nöthig. Das natürliche Gesetz umfaßt die ganze Menschheit, es ist als die allgemeine Regel der menschlichen Handlungen der Veränderung positiver Gesetze nicht unterworfen, es ist dem Menschen zu seinem Wohle eingepflanzt, um seine Begierden zu zügeln. Pufendorf erörtert das natürliche Gesetz im Natur- und Völkerrecht weitläufiger und zugleich bestimmter als in den Elementen. Der Mensch hat nach dem natürlichen Gesetz mit andern lebenden Wesen gemein, daß er sich selbst am meisten liebt und zu bewahren strebt. Da er aber zugleich ein Theil des ganzen Geschlechts ist und für dieses mit sorgen muß, sind die Zuneigungen der Selbstliebe und der Liebe zu Anderen nicht entgegengesetzt, sondern zu temperiren, damit sie einander nicht stören. Das natürliche Gesetz kann aus der Sorge für das eigene Wohl nicht abgeleitet werden, sondern ist mit dem allgemeinen Wohl des Geschlechts innigst verknüpft. Darum ist nicht die Selbstliebe, sondern die gemeinsame Liebe das höchste Gut. Pufendorf hebt daher im Natur- und Völkerrecht die Sorge für das Ganze mehr als in den Elementen hervor. Der Schöpfer verpflichtet die Menschen, das natürliche Gesetz zu halten, deshalb entsteht die Verbindlichkeit nicht aus dem Willen derselben. Ferner betrachtet Pufendorf in seinen Büchern über die Pflicht des Menschen und Bürgers das Verhältniß der Pflicht nach dem Lichte der Vernunft, nach der bürgerlichen Gesetzgebung und der göttlichen Offenbarung mehr, als in seinen Elementen und in seinem Natur- und Völkerrecht. Dasselbe gilt von der Unterscheidung des Naturrechts und der Moraltheologie, von der Beschränkung des Naturrechts und der Neigung der Socialität auf den Umkreis dieses Lebens und auf die verderbte Natur des Menschen mit Abweisung aller Offenbarung, alsdann von der Unterscheidung des socialen und christlichen Menschen, nach welcher dieser seinen Staat im Himmel, nicht auf Erden haben soll, und zuletzt von der Trennung und Entgegensetzung des Diesseits und Jenseits in rechtlicher Beziehung, also von der Pflicht des Menschen und Bürgers überhaupt. Pufendorf nimmt in diesen seinen Büchern Gott als Urheber des natürlichen Gesetzes nicht blos an, sondern sucht Gott auch im Zeugniß des gegenwärtigen Zustandes als Urheber desselben zu beweisen. Seine Unterscheidung der Religion in die natürliche und offenbarte Religion ist ebenfalls bedeutungsvoll. Erstere wird aus der natürlichen Vernunft erkannt, letztere soll

Vieles enthalten, was über jene hinausliegt. Dieselbe Unterscheidung findet sich in der Abhandlung über das Verhältniß der christlichen Religion zum bürgerlichen Leben. Die Verehrung Gottes wird darin nach dem Lichte der Vernunft und nach göttlicher Vorschrift bestimmt. Gott ist derselbe Gegenstand der Verehrung, aber der Ursprung der Verehrung gehört entweder der natürlichen oder offenbarten Religion an und ist deshalb nicht derselbe Ursprung. In der Schrift über die Harmonie der wahren Politik mit der christlichen Religion wird Gott als Urheber beider nachgewiesen.

In Betreff der Parallelisirung Cumberlands und Pufendorfs ist zunächst daran zu erinnern, daß Beide sich auf demselben Standpunkte befinden. Cumberland und Pufendorf stimmen im Ganzen und Großen überein, wenn sie auch im Einzelnen von einander abweichen. In mancher Beziehung ergänzen sie einander. Beide suchen das neue Princip der Socialität gegen das alte Princip der essentiellen Gerechtigkeit Gottes zu rechtfertigen. Sie bekämpfen ferner Beide den Hobbes, indem sie das Princip der Socialität von dessen einseitiger Auffassung zu befreien suchen, nur mit dem Unterschied, daß jener die ganze Lehre des Hobbes zu zerstören trachtet, während dieser blos die Irrthümer desselben aufzeigen will. Beide bestreiten gleichfalls den Selden, aber die Polemik Pufendorfs beschränkt sich nicht auf Selden und Hobbes, wie diejenige Cumberlands, sondern erstreckt sich über die bisherige Geschichte des Naturrechts, über welche er ein klareres Bewußtsein hat als alle seine Vorgänger.

Cumberland und Pufendorf machen den Gedanken gegen den Glauben in der Rechtserkenntniß geltend, aber verwerfen darum den Glauben, die Offenbarung nicht, sondern gehen für jene Erkenntniß nur nicht auf den Glauben zurück, wie H. Grotius, und trennen dieselbe im Unterschiede von Hobbes, Spinoza und Locke von der Offenbarung wirklich ab, um die Socialität als ein selbstständiges Princip gegen das der essentiellen Gerechtigkeit zu rechtfertigen. Beide lehren, daß Gott als Ursache der Welt Urheber des natürlichen Gesetzes ist: so ist Gott Urheber desselben nicht als Inhalt des Glaubens, sondern als Object des Gedankens. Gott soll nicht blos durch Offenbarung geglaubt werden, um das natürliche Gesetz erkennen zu können, sondern soll als Ursache der Welt gedacht werden. Darum polemisirt Cumberland gegen die unmittelbare Kenntniß der natürlichen Dinge, gegen deren Annahme im

göttlichen Verstande von Ewigkeit her, und geht in Erforschung derselben wie Baco und Locke von der sinnlichen Beobachtung und Erfahrung aus. Gott soll nicht durch unmittelbare Anschauung, sondern nur aus seinen Wirkungen erkannt werden können, welche durch Sinn und Verstand allein zum Bewußtsein gebracht werden. Pufendorf verwirft die unmittelbare Kenntniß, er lehrt, daß der menschlichen Seele keine unmittelbaren Propositionen inhäriren, daß sie nichts unmittelbar, sondern Alles mittelbar durch Sinn und Verstand in Erfahrung bringe.

Die Bekämpfung der bloßen Selbsterhaltung des Hobbes von Seiten Cumberlands und Pufendorfs führte diese auf die temperirte Selbstliebe als auf diejenige Neigung hin, welche der menschlichen Natur mehr gemäß sei. Sie kehrten in dieser Beziehung gewissermaßen zu dem friedlichen Zustand des H. Grotius gegen Hobbes zurück. Aber ihre temperirte Selbstliebe ist eine andere Neigung, als der Geselligkeitstrieb des H. Grotius. Dieser war nicht so uninteressirt, als er aussah, weil seine Wurzel die Selbsterhaltung ausmachte, wie das besonders bei Hobbes hervortrat, welcher ihn auf die Spitze trieb. Die temperirte Selbstliebe Cumberlands und Pufendorfs setzt das Bewußtsein über den Mangel derselben wegen der Bekämpfung der Selbstbewahrung voraus, ein Bewußtsein, welches H. Grotius nicht hatte. Das Princip der Socialität wurde dadurch mehr in's Bewußtsein erhoben; der Trieb der Selbsterhaltung nahm bei Cumberland seine Richtung auf das allgemeine Wohl, bei Pufendorf auf die Geselligkeit hin. Das allgemeine Wohl und die Geselligkeit mußten daher auf die Erkenntniß Gottes als Ursache der Welt bezogen werden, welche Beziehung bei H. Grotius nicht stattfand. Bei diesem war der Trieb der Geselligkeit menschlicher Trieb, auch wenn wir annähmen, daß kein Gott wäre. Er sprach sich damit gegen Gott als Glaubensinhalt aus, ohne sich aber zu Gott als zu dem Gegenstand des Gedankens dadurch zu erheben. Gott hat dem Menschen theoretisch eine Seele gegeben, welche ihn fähig macht, durch natürliche Dinge zu Begriffen zu gelangen, und hat den Menschen praktisch mit der Neigung zur Geselligkeit geschaffen, so daß das natürliche Gesetz aus dem Triebe der Selbsterhaltung und der Neigung der Selbstliebe nicht abgeleitet werden kann.

Es ist also inconsequent, wenn Cumberland das natürliche

Gesetz mit dem allgemeinen Wohl und wenn Pufendorf dasselbe mit der geselligen Natur des Menschen zusammenbringt. Beide beziehen damit das natürliche Gesetz in Einheit auf Gott, woraus folgt, daß die menschliche Natur mehr zum Frieden als zum Krieg geschaffen ist. Nach Cumberland hängt das Wohl des Menschen von Gott und anderen Menschen ab. Nur diese haben die Vollkommenheit und Fähigkeit, das Allgemeine bewahren zu können, die dem einzelnen Menschen als solchem abgehen. Der Mensch liebt nach Pufendorf zunächst sich selbst, das fordere das natürliche Gesetz, die Geselligkeit und Gott, aber er muß als Glied eines Ganzen zugleich für dieses Ganze besorgt sein. Der Zweck des natürlichen Gesetzes ist nach Cumberland und Pufendorf das menschliche Wohl, die Ehre Gottes; Grund desselben ist Belohnung und Strafe; das natürliche Gesetz soll nach dem letztern nur nicht klar bestimmen können, welche Strafen Gott über den Menschen verhängen mag. Nach Pufendorf und Cumberland verpflichtet Gott den Menschen, das natürliche Gesetz zu halten, gegen Hobbes, welcher die äußere Autorität der bürgerlichen Obrigkeit für dieselbe fordert.

Die Unterscheidung Pufendorfs zwischen Pflichten der Zuneigung, welche die Menschen einander von Natur schuldig sind, und Pflichten, welchen eine Handlung, wie der Vertrag, vorhergeht, und ferner die Ableitung des Staates aus jener Handlung kommt zwar auf dasselbe hinaus, wie Cumberland die Entstehung der bürgerlichen Gesellschaft faßt, aber dieser folgert jene aus dem natürlichen Gesetze, weil sie nicht ohne Sorge für das gemeinsame Wohl sein kann. Die Herrschaft soll wegen des allgemeinen Wohls aus demselben Grunde nothwendig sein, aus welchem das natürliche Gesetz dasselbe gebietet. Die Kraft der Verträge, wodurch ein Staat constituirt wird, beruht nach Cumberland auf der menschlichen Natur und auf der ersten Ursache: diese sind nach ihm früher und älter als der Staat, während der Staat nach Pufendorf mehr auf der menschlichen Handlung mittelbar, als unmittelbar auf der menschlichen Natur gegründet ist. Pufendorf erkennt das natürliche Gesetz aus der menschlichen Natur, aber das bürgerliche Gesetz aus dem Willen des Herrschers, das natürliche Recht bestimmt also nicht, wer die Herrschaft haben, oder wer anderen Menschen Regeln des Handelns vorschreiben soll. Er sagt zwar, die Natur fordert eine ge-

ordnete Gesellschaft, es ist keine Ordnung ohne Gesellschaft möglich, darum ist die Herrschaft eine natürliche Sache; aber diese ist wegen der Verschiedenheit derselben nicht unmittelbar von Natur, ja nicht einmal unmittelbar aus menschlicher Handlung, vielmehr wird das bürgerliche Gesetz erst aus jener nothwendig, um in dieselbe Einheit und Ordnung zu bringen. Der Staat, nach Pufendorf die Einheit des Willens und der Kräfte Aller, entsteht aus Furcht vor Uebeln, welche sich zeigen, wenn kein Staat ist; daher ist der Staat die Macht, welche Alle fürchten, und ist zugleich die Verbindlichkeit, sich derselben fügen zu müssen. Die Herrschaft des Staats muß, als von Gott kommend, gefaßt werden, damit sie eine wirksame Macht sein kann. Gott tritt also zu der Macht des Staats nach Pufendorf hinzu, während Gott nach Cumberland der Grund ist, auf welchem der Staat ruht. Der Staat soll nach Cumberland ein Staat Gottes sein; nach Pufendorf ist der Staat ein menschliches Institut, welches Gott den Menschen zu errichten gebietet.

Cumberland und Pufendorf lassen zwar die Offenbarung als solche gelten, aber machen die Erkenntniß des natürlichen Gesetzes nicht von derselben abhängig. Beide lassen das Naturrecht aus der Bedürftigkeit der menschlichen Natur ohne Offenbarung entstehen, d. h. aus der Vernunft, welche von Gott dem Menschen durch die Natur der Dinge eingeprägt ist. Nach denselben kommt die Rechtserkenntniß nicht aus dem Glauben an Gott, sondern aus dem Gedanken Gottes. Cumberland berührt die Offenbarung kaum, er macht den Glauben, die Religion nicht als solche zum Gegenstand der Erkenntniß und betrachtet noch weniger das Verhältniß derselben zum Staate; Pufendorf strebt auch die Religion der Vernunft, dem Gedanken gemäß zu fassen. Die Religion bleibt bei Cumberland außer aller Betrachtung, gegen den Gedanken und die Vernunft gleichgültig; Pufendorf hebt diese Gleichgültigkeit auf, er setzt die Offenbarung zum Gedanken in Beziehung, bringt dieselbe zur Politik in Verhältniß, denn er macht die Vernunft nicht blos im Staate, sondern auch in der Religion geltend. Die Religion soll vor der Vernunft gerechtfertigt werden, die Anerkennung der Wahrheit soll aus der Vernunft auch in dieser Hinsicht gefolgert werden. H. Grotius und Hobbes erkennen das Recht zwar aus der menschlichen Natur, aber gehen für das Verhältniß Gottes zur Welt auf den Glauben zurück. Locke und Spinoza nehmen gleichfalls die Offen-

barung für jenes Verhältniß an und müssen deshalb darauf verzichten, die menschliche Natur als Trieb der Geselligkeit im Verhältniß zu Gott und andern Menschen ohne Offenbarung erkennen zu können. Da sie die Rechtserkenntniß von der Offenbarung abhängig machen, können sie dieselbe nicht im Sinne des Gedankens für den Staat in Betracht ziehen. Cumberland abstrahirt in Erkenntniß der menschlichen Natur als der Quelle des Rechts von der Offenbarung, er bezieht jene Erkenntniß auf Gott nicht durch den Glauben, sondern durch den Gedanken; man hätte deshalb erwarten sollen, daß er versucht haben möchte, die Schranke Locke's und Spinoza's in dieser Hinsicht zu durchbrechen. Pufendorf hat Cumberland in dieser Beziehung ergänzt, hat nicht blos nach der Vernünftigkeit des Verhältnisses zwischen Staat und Religion, sondern nach der Vernünftigkeit der Religion selbst geforscht. Und dies ist für die Selbstständigkeit des neuen Princips der Socialität im Unterschiede von dem alten Principe der essentiellen Gerechtigkeit durchaus nothwendig.

Cumberland und Pufendorf suchen die Rechtserkenntniß ohne Offenbarung aus der Schöpfung der Welt durch Gott als Ursache derselben, und aus dem Verhältnisse der Menschen zu Gott und Natur zu entwickeln. Cumberland hebt das überall hervor und bezieht darauf den weiteren Stoff; Pufendorf legt denselben mehr auseinander. Cumberland hält sich an das Allgemeine; er erörtert: die Menschen werden von der Natur der Dinge getrieben, vernünftig zu denken, deshalb empfinden sie gegenseitige Neigung, gegenseitiges Wohlwollen zu einander; hierin besteht die rechte Vernunft, das Wohl des Ganzen, welches das Wohl des Einzelnen in sich begreift. Pufendorf hält sich mehr an das Einzelne, an den Trieb der Selbsterhaltung, an die Neigung der Selbstliebe, an die Hülfsbedürftigkeit des Menschen, an die Begierde, Andern zu schaden, und folgert daraus für den Nutzen, für das Wohl des Menschen die Geselligkeit, welche der allgemeinen vernünftigen Natur desselben gemäß sei. Pufendorf scheint demnach die Geselligkeit blos wegen der Selbsterhaltung, des eigenen Wohles anzunehmen, als wäre die Quelle des Naturrechtes erst die Geselligkeit und dann die Selbsterhaltung, sofern der Trieb der Geselligkeit zugleich Trieb des Wohlwollens und die Fähigkeit ist, in gegenseitiger Pflichterfüllung friedlich zu leben, womit das Recht bei ihm zusammenhängt. Pufendorf verwahrt sich

ausdrücklich dagegen, daß er das Naturrecht aus dem Triebe der Selbsterhaltung und der Selbstliebe ausschließlich ableite. Er lehrt ja die temperirte Selbstliebe, das allgemeine Wohlwollen, wie Cumberland, wozu nichts weiter erforderlich sein soll, als daß Jeder ein Mensch sei.

Man hat in dieser Hinsicht behaupten wollen, daß Pufendorf den H. Grotius und Hobbes zu versöhnen gesucht habe. Das soll ihm aber nicht gelungen sein, das egoistische Moment des Hobbes soll bei ihm die Oberhand behalten haben. Der uninteressirte Geselligkeitstrieb des H. Grotius und die wohlwollende Menschenliebe Cumberlands sollen dagegen zurückgetreten sein. Das ist eine ganz falsche Vorstellung. Der Geselligkeitstrieb des H. Grotius ist, wie bemerkt worden, nicht uninteressirt, denn bei ihm ist die Selbsterhaltung die Wurzel der Geselligkeit; und dann ist die wohlwollende Menschenliebe Cumberlands nicht ohne Selbstliebe, sie ist wie diese temperirt, worin Cumberland und Pufendorf übereinstimmen. Man hat dem Pufendorf auch den H. Grotius entgegensetzen wollen. Während H. Grotius den Satz aufgestellt habe, daß das Naturrecht sein würde, auch wenn wir annähmen, daß kein Gott wäre, beruhe die verbindende Kraft desselben bei Pufendorf auf Gott als Schöpfer der Welt, welcher den Menschen so geschaffen habe, daß derselbe nur im geselligen Leben erhalten werden könne, und welcher ihn verpflichtet habe, das Naturrecht heilig halten zu müssen. Aber H. Grotius leugnet Gott nicht, sondern geht in der Rechtserkenntniß auf den Glauben an Gott nur zurück, und Pufendorf gründet die Verpflichtung des natürlichen Gesetzes auf die Erkenntniß Gottes durch den Gedanken. Der Unterschied betrifft nicht die Existenz Gottes, sondern die Erkenntniß Gottes.

Der Trieb der Geselligkeit und die Neigung für das allgemeine Wohl ist zwar bei Cumberland und Pufendorf nicht schon die wirkliche Liebe, weil noch Anderes, als die Neigung selbst, nämlich Glückseligkeit, Wohl und dergleichen der Inhalt ist, aber sie haben das neue Princip der Socialität gegen das alte Princip der essentiellen Gerechtigkeit durch den Gedanken wissenschaftlich doch gerechtfertigt und gezeigt, daß das neue Princip wirklich bewiesen werden kann. Beide haben das Element des Gedankens in der Rechtserkenntniß der Autorität des unmittelbaren Glaubens entgegengesetzt, aber Cumberland leitet das natür-

liche Gesetz aus der Erkenntniß Gottes als der ersten Ursache und des Verhältnisses der natürlichen Dinge und des Menschen zu derselben bestimmter ab, als Pufendorf. Dieser erkennt Gott zwar gleichfalls als den Urheber des natürlichen Gesetzes und nimmt an, daß Gott den Menschen geschaffen habe, um gesellig zu leben, und demselben einen Willen gegeben habe, seine Selbstliebe zu mäßigen, aber er zeigt das weniger aus dem göttlichen Willen auf, als Cumberland. Auch deducirt letzterer z. B. die Herrschaft mehr aus der menschlichen Natur durch die Erkenntniß des Verhältnisses derselben zu Gott und der Welt, als Pufendorf, welcher sie unmittelbar als nothwendig voraussetzt. Nach Cumberland fordert das natürliche Gesetz, welches von Gott seinen Ursprung nimmt, die Errichtung und Bewahrung der Herrschaft; nach Pufendorf reicht es zu solcher Bewahrung nicht hin. Was bei Cumberland eine Forderung und Erfüllung ist, scheint bei Pufendorf ein Mangel zu sein. Das natürliche Gesetz entsteht zwar nach Pufendorf nicht aus dem Vertrage, wenn er auch meint, daß der Vertrag der bürgerlichen Gesellschaft zu Grunde liegt, aber er zeigt nicht, wie Cumberland, daß der Vertrag, wodurch die Herrschaft constituirt wird, in der göttlichen und menschlichen Natur, und in der göttlichen Natur als der ersten Ursache begründet ist.

In der mittleren Zeit und im Reformationszeitalter wurde das Recht durch göttliche Offenbarung, durch Ebenbildlichkeit und den Dekalog erkannt, aber schon in dem letzteren Zeitalter bildete sich die Ansicht, daß das Recht vielleicht ohne Offenbarung erkannt werden könne. Es entstand die Aufgabe einer Entwickelung der Rechtserkenntniß aus der menschlichen Natur, welche sich von der Offenbarung und Autorität des Glaubens allmälig loslöste. An die Stelle des Glaubens trat in dieser Beziehung der Gedanke. Man strebte, die Rechtserkenntniß nicht mehr aus dem Wesen und Willen Gottes durch den Glauben, sondern aus der allgemein vernünftigen Natur des Menschen durch Erkenntniß des Verhältnisses derselben zu Gott und der Welt aufzuzeigen. So lange dies nicht vollkommen gelang, mußte noch für die Rechtserkenntniß auf den Glauben zurückgegangen werden; mit dem Gelingen der Rechtfertigung und des Beweises trat die Rechtserkenntniß aus der menschlichen Natur als ein neues Princip der Socialität dem alten der essentiellen Gerechtigkeit entgegen.

Melanchthon leitete die naturrechtlichen Gebote aus der göttlichen Ebenbildlichkeit ab und betrachtete die Eigenschaften Gottes, der Heiligkeit, Gerechtigkeit, Weisheit, Wahrheit und Güte als die naturrechtliche Norm. Z. B. Gott ist gütig und ist sich selbst gleich; also soll auch der Mensch gegen seine Nächsten gütig und gleichgesinnt sein; Gott ist wahr, also soll auch der Mensch in Allem wahr sein. Melanchthon und Oldendorp bezogen das Naturrecht auf die sittliche Natur nicht durch die Erkenntniß Gottes, sondern durch den Glauben an Gott durch den Dekalog. Jedoch Hemming verschmähte schon den Dekalog und suchte das Recht ohne prophetisches und apostolisches Wort rein aus der menschlichen Natur abzuleiten. Wincler behauptete darnach, daß die Rechtserkenntniß nicht allein auf die göttliche, sondern zugleich auf die menschliche Natur bezogen werden müsse. Nach ihm ist sowohl jene als diese Quelle des Rechts, aber er erklärt sich nicht bestimmt für die eine gegen die andere.

Erst Gentilis entwickelte die Rechtserkenntniß aus der menschlichen Natur gegen die göttliche. Er definirte das Naturrecht aber noch der essentiellen Gerechtigkeit Gottes gemäß und fiel in die mittelalterliche Vorstellung in dieser Beziehung zurück. H. Grotius stellte das neue Princip der Socialität blos auf. Selden machte die Rechtserkenntniß wieder von der Offenbarung abhängig. Hobbes bezog das Naturrecht auf die menschliche Natur; das Naturrecht war auch nach ihm noch göttlich, aber es braucht, um erkannt werden zu können, nicht offenbart zu sein. Die scholastische Definition des Naturrechtes fiel bei ihm hinweg, aber nicht die Offenbarung selbst; er erkannte diese noch an. Spinoza trennte die Erkenntniß des Naturrechtes von der Offenbarung desselben, nahm für die Erkenntniß das Verhältniß Gottes zur Welt an, aber ließ darum die Offenbarung nicht fallen. Erst Cumberland und Pufendorf fassen das Naturrecht im Zeugnisse der Erkenntniß Gottes und der Welt durch den Gedanken, fassen dasselbe nicht mehr durch den Glauben, sondern rechtfertigen das neue Princip der Socialität, was H. Grotius aufstellte, indem sie zeigten, daß das Naturrecht rein aus der Vernunft und Erfahrung, und damit aus der Erkenntniß Gottes und der Welt ohne Offenbarung betrachtet werden muß, wenn es vor der menschlichen Gewißheit gerechtfertigt sein soll. Sie gehen für die Rechtserkenntniß deshalb auf den Glauben nicht mehr zurück.

H. Grotius und Hobbes suchten schon das Recht aus der menschlichen Natur im Verhältniß zu Gott und der Welt zu erkennen, aber drangen zur wirklichen Erkenntniß nicht durch. Das von ihnen aufgestellte Princip der Socialität forderte ein anderes Verhältniß zu Gott, als das Verhältniß unmittelbar durch den Glauben.

In der mittleren Zeit und im Reformationszeitalter wurde die menschliche Natur und damit die Rechtserkenntniß vor und nach dem Falle auf Gott bezogen. Melanchthon bezog das Naturrecht im Stande der Integrität und Corruption, also der unverderbten und verderbten Natur des Menschen, auf Gott. Nach Melanchthon war Gott in beiden Zuständen die naturrechtliche Norm. Oldendorp nahm dieselbe blos im Stande der Corruption an, aber beide wußten das Naturrecht in jenen Zuständen aus der menschlichen Natur im Verhältniß zu Gott nicht anders als durch den Glauben zu erklären. Hemming bezog das Naturrecht auf Gott im Stande der Corruption, Wincler in beiden Zuständen. Der Stand der Integrität trat mit der Aufstellung des Princips der Socialität immer mehr zurück. Pufendorf beschränkt die Rechtserkenntniß ausdrücklich auf den Stand der Corruption und verweist für den Stand der Integrität auf den Glauben. Pufendorf trennt beide Zustände von einander, er setzt sie als ein Jenseits und Diesseits einander entgegen. Er theilt den Stand der Integrität dem Princip der essentiellen Gerechtigkeit, den Stand der Corruption dem Princip der Socialität zu. Damit hört die Beziehung der Rechtserkenntniß auf Gott in beiden Zuständen durch den Glauben auf. Sie kann mit der Lostrennung der Rechtserkenntniß von der Offenbarung und Unmittelbarkeit wenigstens nicht mehr ausschließlich gelten.

Der factische Beweis davon ist, daß das Naturrecht auch ohne göttliche Offenbarung erkannt worden ist. Das neue Princip der Socialität kann daher das alte Princip der essentiellen Gerechtigkeit nicht mehr als solches anerkennen. Die Beziehung der menschlichen Natur nach ihrer Integrität und Corruption auf Gott kann in aller Strenge nicht mehr festgehalten werden. Das Princip der essentiellen Gerechtigkeit gilt nur so lange ausschließlich, als das Naturrecht aus keinem andern Principe abgeleitet wird. Sobald ein neues Princip sich neben demselben geltend macht, wird es durch dieses bestimmt. Das wesentliche Element des Princips der essentiellen Gerechtigkeit, die Beziehung der menschlichen Natur auf Gott in den

Zuständen der Integrität und Corruption durch den Glauben, kann daher nicht länger behauptet werden. Sonst kommt das alte Glaubensprincip in Gefahr, durch das neue Gedankenprincip der Socialität zu Grunde zu gehen. Das alte Princip der essentiellen Gerechtigkeit darf sich dem Gedanken nicht länger verschließen, sondern muß diesem Elemente des neuen Princips der Socialität Einfluß auf sich gestatten und sich dem gemäß ändern. Sonst kommt es in Gefahr, seine Wirksamkeit zu verlieren und zuletzt ganz absorbirt zu werden. Das Glaubensprincip muß dem Gedanken die Ehre geben, muß die Beziehung der menschlichen Natur in den Zuständen der Integrität und Corruption unmittelbar durch den Glauben auf Gott aufgeben. Darum bleibt es doch das alte Glaubensprincip, es wird nur anders modificirt. Das Naturrecht wird dann nicht mehr in den Zuständen der Integrität und Corruption unmittelbar auf Gott bezogen, sondern die Zustände selbst werden nun die Norm, aber so, daß sie, wie die Principien der essentiellen Gerechtigkeit und der Socialität, unterschieden, entgegengesetzt und letzteren zugetheilt werden. Das alte Glaubensprincip der essentiellen Gerechtigkeit wird dem Socialitätsprincip gegenüber ein neues Glaubensprincip, wird das Princip der Integrität der menschlichen Natur, aber nicht unmittelbar, sondern mittelbar durch das sociale Princip, was in dasselbe eingeht. Das neue Glaubensprincip der Integrität muß deshalb durch das Element des Princips der Socialität, durch den Gedanken gerechtfertigt werden.

Der Gedanke des Princips der Socialität ist Gott als Urheber der Welt, nicht als Schöpfer im Sinne des Glaubens, sondern als erste Ursache im Sinne des Gedankens. An Gott als erste Ursache kann nicht geglaubt, sondern Gott als erste Ursache muß wesentlich gedacht werden. Man kommt zum Denken Gottes als der ersten Ursache dadurch, daß man Wirkungen von Ursachen wahrnimmt, die wieder Wirkungen von Ursachen sind. Durch die Wirkungen wird man von einer Ursache zur andern getrieben, bis man auf eine Ursache kommt, die selbst nicht mehr bewirkt ist. Das Aufsteigen von einer Ursache zur andern bis zur ersten Ursache durch das Wahrnehmen und Erfahren ist ein rein nothwendiges; man wird durch dies Denken genöthigt, eine erste Ursache annehmen zu müssen. Gott ist als erste Ursache nothwendige Ursache, durch Gott als erste Ursache ist Alles nothwendig bestimmt. Gott selbst wird als die den-

kende und wollende Ursache gedacht. Dies Denken ist in das neue Glaubensprincip nothwendig aufzunehmen.

Es ist deshalb zu erörtern, wie der Gedanke des Princips der Socialität in das Glaubensprincip der essentiellen Gerechtigkeit, die Offenbarung, eintreten kann und wirklich eintritt. Das Offenbaren ist von Seiten Gottes selbst kein Erfahren, sondern ein Wirken und Bewirken. Gott macht keine Erfahrung und hat keine, aber der Mensch erfährt die göttliche Einwirkung. Das Offenbarwerden Gottes ist ein Erfahren des Menschen, aber der Mensch erfährt nicht das Wie der Erfahrung, das bleibt ihm unbegreiflich, er kann daher, was er so erfährt, nur glauben, nicht wissen. Die Offenbarung Gottes ist Glaube. Der Gedanke kann in das Wie der Offenbarung nicht eindringen, der Glaube bleibt in seiner Unmittelbarkeit dem Gedanken unüberwindlich. Der Mensch kann Gott, die Offenbarung, nicht wissen, blos glauben; Gott, die Offenbarung, kann nur geglaubt, nicht gedacht werden, die Offenbarung müßte sonst erkannt, begriffen werden.

Für das Denken bleibt daher nur die Offenbarung Gottes an den Menschen übrig. Dies ist der Punkt, wo der Gedanke in den Glauben eingeht. Gott hat sich dem Menschen nach seinem Wesen und Willen offenbart. Diese Offenbarung geschah an den ersten Menschen. Gott hat dem ersten, ursprünglich geschaffenen Menschen das Gesetz gegeben, und dieser hat das Gesetz erkannt und vollzogen. Der erste, ursprüngliche Mensch war vollkommen, wie das Gesetz selbst. Der Zustand, in welchem er sich befand, war ein paradiesischer Zustand, ein Zustand der unverderbten Natur des Menschen, der Stand der Integrität. Der erste Mensch konnte das Gesetz, welches er erkannte und vollbrachte, deshalb denken und wissen. Damit tritt das Denken in das Bereich des Glaubens wirklich ein, nicht in das Wie der Offenbarung, das kann nur geglaubt werden, sondern in die Offenbarung an den ersten Menschen, welche das Gesetz zum Inhalt hat. Die an sich ungeschichtliche Offenbarung wird dadurch geschichtlich. Mit dem geschichtlichen Glauben macht sich der Gedanke geltend. Das Naturrecht, das Denken und Erkennen des Gesetzes kann nicht mehr auf den unmittelbaren Glauben an Gott, die Offenbarung, sondern muß auf das offenbarte Gesetz im Stande der Integrität bezogen werden. Gott, die Offenbarung selbst, wird ja nur geglaubt, nicht gewußt. Aber wohl kann man

die Offenbarung Gottes an den ersten Menschen durch geschichtliche Ueberlieferung des Gesetzes an die Nachkommen wissen. Man kann dasselbe denken. Das Denken und Erfahren des Gesetzes geht auf den Grund des Gesetzes, auf Gott als Ursache desselben. Das Princip der Integrität hat daher das Denken und Erfahren mit dem Princip der Socialität gemein. Der Unterschied ist blos, daß Gott als Grund des Gesetzes vom Standpunkte der Integrität im Zeugniß des Glaubens, vom Standpunkte der Socialität ohne dies Zeugniß gedacht wird. Das neue Glaubensprincip der Integrität wird durch den Gedanken wirklich gerechtfertigt.

Um das Princip der Integrität noch weiter zu begründen, muß auf die Ursprünglichkeit der Dinge, auf den Anfang derselben zurückgegangen werden. Der Anfang selbst ist kein Anfang im gewöhnlichen Sinne, der Anfang ist kein Ding, sondern ist Grund des Werdens und Seins der Dinge. Der Mensch ist kein Ding, wie die andern natürlichen Dinge, wenn er gleich geschaffen worden ist. Der Mensch wurde erzeugt und geboren, sein Dasein geht ins Unendliche zurück. Darum ist nicht die Natur Grund seiner Existenz, sondern Grund seines Daseins ist der ewige Anfang der Dinge selbst, nämlich Gott, der Schöpfer der Welt. Werden auch die Menschen gezeugt und geboren, so kann dies doch nicht von allen Menschen gesagt werden. Die ersten Menschen machen eine Ausnahme. Diese wurden nicht natürlich gezeugt und geboren, sondern wurden von Gott übernatürlich geschaffen. Ihr Ursprung ist kein natürlicher, sondern ein übernatürlicher.

Die ersten Menschen müssen daher der Idee nach gefaßt werden, müssen in ihrer Ursprünglichkeit gedacht werden, welche nicht anders vorgestellt werden kann, als daß die Menschen Gott ähnlich waren, weil sie übernatürlich geschaffen wurden. Die Ursprünglichkeit derselben war die Gottähnlichkeit. Diese kann wieder keinen andern Sinn haben, als daß die ersten Menschen von Irrthum, Zweifel und Mängeln aller Art frei gewesen sein müssen. Ihre ursprüngliche Natur muß durchaus unschuldig, rein, unverderbt gewesen sein. Wenn nun dies gleich der Idee nach angenommen werden muß, so lehrt aber die Erfahrung, daß die ursprüngliche Natur des Menschen jetzt bei keinem lebenden Menschen mehr gefunden wird. Ueberall in der Welt ist der menschliche Verstand dem Irrthume und Zweifel unterworfen und ist der menschliche Wille dem Hange zum

Bösen ausgesetzt. Jener Verstand und dieser Wille ist aber durch die ursprüngliche Natur des Menschen, durch den ursprünglichen Verstand und Willen, durch den von Irrthum freien Verstand und durch den von Schuld nicht befleckten Willen bedingt. Wegen dieser Bedingtheit ist es selbst demjenigen Menschen, welcher dem Irrthume und Zweifel ausgesetzt und mit dem Hange zum Bösen behaftet ist, möglich, das göttliche Gesetz erfüllen zu können. Der Mensch kann sich durch die Erkenntniß aus seinem Irrthume und Zweifel herausarbeiten, kann zu jenem Gesetze zurückkehren. Er ist trotz seines mangelhaften Verstandes und natürlichen Willens die reale Möglichkeit der Erkenntniß des Gesetzes, d. h. wenn sein Verstand der rechte Verstand oder die rechte Vernunft wird, die allein jene Möglichkeit ist. Der Grund und wirkliche Urheber derselben kann der Mensch selbst nicht sein, er kann das Gesetz ohne die reale Möglichkeit, dasselbe wissen zu können, nicht erfüllen, er kann, durch jene Möglichkeit bedingt, nicht der Grund sein, und die sinnliche Welt außer ihm gleichfalls nicht. Wenn aber die Möglichkeit, das Gesetz wissen zu können, weder in der äußern Natur liegt, welche des Verstandes und des Willens ermangelt, noch in der menschlichen Natur, die verderbt ist, so muß der Grund allein in Gott gesucht werden. Der Mensch wird mit der realen Möglichkeit geboren, das Gesetz wissen zu können, er hat diese Möglichkeit aber weder von sich selbst, noch von der äußerlichen Natur, sie ist ihm angeboren, d. h. von Gott anerschaffen worden.

Der Ursprung des ersten Menschen also war ein primitiver, kein natürlicher, sondern ein übernatürlicher. Sein Verstand und Wille war gleichfalls ursprünglich, der erste Mensch war Gott ähnlich. Soll daher die Vernunft die rechte Vernunft sein, so muß sie dieser gemäß sein. Will man die rechte Vernunft wissen, so muß man erforschen, was der ursprüngliche Mensch gewesen ist. Das Wissen des ersten Menschenpaares war das Wissen der Existenz Gottes als des Schöpfers der Welt. Die ersten Menschen wußten dies nicht durch Beobachtung der Welt und Erkenntniß ihrer selbst, sondern durch göttliche Offenbarung, wonach Gott den Menschen nach seinem Bilde vollkommen geschaffen hat. Das Vollkommensein, Gutsein des Menschen war die Erkenntniß Gottes und das dem Willen Gottes gemäße Handeln des Menschen, der ursprüngliche Mensch erkannte in sich die Schöpfung Gottes durch göttliche

Offenbarung, erkannte die in derselben waltenden Kräfte und Gesetze, den Schöpfer durch den Schöpfer selbst. Alle Vollkommenheiten Gottes wurden durch die Schöpfung auch Vollkommenheiten des ursprünglichen Menschen. Der Unterschied ist nur, daß Gott Schöpfer, der Mensch Geschöpf war. Die göttlichen Vollkommenheiten Allmacht, Allwissenheit, Ewigkeit konnten dem Menschen nicht zu Theil werden. Das Vollkommene und Gute, alles Andere war auf den Menschen aber übergegangen. Dies war der Grund seiner Erkenntniß des göttlichen Gesetzes.

Der Mensch war also ursprünglich derselbe Verstand und Wille, wie Gott, er hätte sonst die göttliche Wahrheit nicht erkennen und das göttliche Gesetz nicht vollbringen können. Das Gute thun, war sein freier menschlicher Wille, nachdem Gott ihn erkennend und wollend geschaffen hatte. Der menschliche Wille war deshalb die Möglichkeit, nicht wie Gott wollen zu können, aber nur diese Möglichkeit, nicht die Wirklichkeit. Das Nichtgutseinkönnen wurde ihm anerschaffen, nicht das Nichtgutseinwollen. Letzteres war des Menschen eigener Wille, sein eigenes Thun. Die göttliche Kraft des menschlichen Verstandes und das Gutsein des menschlichen Willens, die Erkenntniß Gottes überhaupt gingen mit jener Wirklichkeit verloren, nicht der Verstand und der Wille selbst gingen verloren. Die erste ursprüngliche Offenbarung setzte sich durch die Schöpfung historisch fort; sie wurde in den Heiden, in dem von Kain abstammenden Geschlechte zwar vertilgt, aber in den Juden, den Nachkommen des Seth, blos verdunkelt; die Stammväter des Menschengeschlechts theilten sie den Nachkommen mit; Einzelne wurden dann erleuchtet und getrieben, sie dem Volke weiter zu verkünden. Die Offenbarung wurde auf diese Weise mündlich und schriftlich aufbewahrt und verbreitet. Moses und die Propheten, die die Offenbarung von Gott empfingen, wiederholten blos die ursprüngliche Offenbarung; diese war deshalb nicht so vollkommen, als die erste vor der Sündfluth, aber sie verkündete doch der Welt, daß das Dunkel schwinden werde, wenn nicht mehr Menschen, wie Moses und die Propheten, die Offenbarung von Gott empfingen, sondern wenn Ein Mensch selbst der Offenbarende würde. Die Erhebung der natürlichen Vernunft in die rechte Vernunft wäre dadurch wieder möglich geworden.

Das Naturrecht ist daher nicht mehr unmittelbar auf Gott,

das unerschaffene Wesen, zurückzuführen, sondern auf die von Gott geschaffene ursprüngliche Natur des Menschen zu beziehen. Das Naturrecht kann nicht mehr nach den göttlichen Attributen der Weisheit, Heiligkeit und Gerechtigkeit im Sinne der essentiellen Gerechtigkeit Gottes gebildet werden. Darum tritt an die Stelle des Princips der essentiellen Gerechtigkeit das Integritätsprincip, welches jenes voraussetzt. Das Princip der essentiellen Gerechtigkeit wird durch die Einwirkung des Princips der Socialität selbst zum Princip der Integrität. Dieses hat mit dem Socialitätsprincip gemein, daß es das Recht aus der menschlichen Natur ableitet; die Beziehung des Princips der essentiellen Gerechtigkeit unmittelbar auf Gott fällt hinweg. Es unterscheidet sich von demselben aber dadurch, daß das Recht nach dem Integritätsprincip nicht aus natürlicher Vernunft, Trieb und Neigung, sondern aus der ursprünglichen Natur des Menschen, oder übernatürlich erkannt werden soll, d. h. nicht aus natürlicher, dem Zweifel und Irrthum verfallener, sondern aus sogenannter rechter Vernunft. Das Princip der Integrität ist daher übernatürlich, was das Princip der Socialität natürlich ist. Das Integritätsprincip bezieht die Rechtserkenntniß auf die ursprüngliche, unverdorbene Natur des Menschen vor dem Fall. Es wurde zuerst von Mevius in einem sogenannten Vorläufer oder Vorboten ausführlich behandelt.

Wir sagen ausführlich, denn wir finden Aussprüche, Aeußerungen in diesem Sinne schon bei H. Grotius und Gassendi, auf welche spätere Naturrechtslehrer sich deshalb berufen. H. Grotius erkannte das Recht in der Form des Triebes und der Neigung dem von ihm aufgestellten Princip der Socialität gemäß aus der allgemein vernünftigen Natur des Menschen, aber definirte das Recht noch scholastisch. Die sociale Natur des Menschen durch Trieb und Neigung ist aber keine ursprüngliche im Sinne der Integrität, weshalb man billig zweifeln darf, ob H. Grotius dieselbe in rechtlicher Hinsicht wirklich gedacht habe. Den Beweis, daß H. Grotius das Integritätsprincip schon gekannt habe, soll eine Aeußerung desselben in einem Werke geben, welches er später als die Bücher über das Recht des Krieges und des Friedens geschrieben hat. Jenes Werk ist die Blumenspende zum Justinianeischen Recht[1]). Spä-

[1]) H. Grotii florum sparsio ad jus Justinianeum. Amsterdami, apud Johannen Blaeu MDCXLIII.

tere Naturrechtslehrer versichern, daß H. Grotius das Integritätsprincip darum anerkannt habe. Alberti meint z. B., H. Grotius weiche in dieser Beziehung nicht von ihm ab, wenn er behaupte, daß das Naturrecht dasjenige Recht sei, welches sich dem unverdorbenen Menschen von Natur unmittelbar kundgebe[1]). Er zählt ihn aber doch wieder zu denen, welche den Stand der Integrität zwar nicht vernachlässigen, aber doch heterodox auslegen. H. Grotius, sagt er, blickt in Hinsicht des Eigenthums, und damit eines großen Theils des Naturrechts auf den Stand der Integrität zurück, aber umschreibt diesen Stand nach Art der Socinianer und verändert dadurch das göttliche Ebenbild. Nach ihm ist der Mensch im Stande der Integrität zwar nicht gut, aber aus Simplicität nach dem Zeugnisse der Heiden, gerade auch nicht böse[2]). Alberti bezweifelt die Wahrheit und Sicherheit des Naturrechts bei H. Grotius, wenn derselbe das Naturrecht in den Prolegomenen auf die menschliche Natur beziehe, und zweifelt zugleich mit Ziegler, daß die menschliche Natur die Mutter des Naturrechts genannt werden könne, da dieselbe mehr subjectiv, als objectiv und wirklich sei[3]). Zuletzt eifert er dagegen, daß H. Grotius das Naturrecht von Gott getrennt habe[4]).

H. Grotius pflückt die Blumen und Blüthen, mit welchen er das justinianeische Recht bestreut, aus allen Gärten der antiken und modernen Welt zusammen. Sie sind nicht blos ein äußerlicher Schmuck und Zierde, sondern haben einen Sinn, sie sind Rechtssinnbilder in Versen und Prosa, die das abstracte Recht symbolisch beleben sollen. Die Geistesblüthen der Rechtslehrer, Historiker, Moralisten, Dichter und Philosophen werden von H. Grotius in das römische Recht sinnig verflochten, und der Geist wird zum Recht dadurch allseitig in Beziehung gebracht. Mag man das heut zu Tage für nicht mehr angemessen halten, immer bleibt eine solche Behandlung des Rechts ein Zeugniß von der großen Belesenheit, von dem vielseitigen Wissen und von der classischen Bildung des H. Grotius.

---

[1]) Alberti, Comp. jur. natur. orthod. theol. conf. Ad benevolum lectorem.

[2]) Ibid. Pars I. cap. 1. §. 29.

[3]) Ibid. cap. 3. §. 9.

[4]) Ibid. §. 19.

Heut zu Tage sucht man so viele Bildung in den juristischen Schriften vergebens.

Aber in dem ganzen Buche des H. Grotius findet sich in Hinsicht der Integrität nur eine Stelle. Diese Stelle ist eine Anmerkung zu der Definition des Naturrechts in den Pandekten. H. Grotius verweist dabei auf sein Werk über das Recht des Krieges und Friedens, auf die Erörterung in demselben, wo er von der Eintheilung des Rechts in Natur- und Völkerrecht handelt. Er tadelt hier die römische Definition und sagt: Das römische Recht nennt dasjenige Recht Naturrecht, was der Mensch mit allen Thieren gemein hat, und unterscheidet davon das dem Menschen eigenthümliche Recht, das sogenannte Völkerrecht. Aber nur das ist des Rechtes fähig, was nach allgemeinen Regeln und Gewohnheiten lebt. Wenn dem Thiere Gerechtigkeit zugeschrieben wird, so ist das uneigentlich und unvernünftig zugleich. Der Act, wodurch das Naturrecht entsteht, und den der Mensch mit dem Thiere gemein hat, geht die Natur des Rechts selbst nicht an [1]. Er ist nämlich die Ernährung und Erziehung der Nachkommenschaft und die dem Menschen eigenthümliche Verehrung Gottes. H. Grotius nennt in der eben angeführten Stelle seiner Blumenlese die Eintheilung des Rechts in Natur- und Völkerrecht eine wenig philosophische, er beruft sich in dieser Beziehung auf Selden und fährt dann weiter fort: das Recht wird daher richtiger in das Recht eingetheilt, welches den unverdorbenen Menschen von Natur oder von selbst einleuchtet, und in das Recht, das verordnet ist. Dies besondere Recht eines Staates, dessen Sitten und Gesetze haben viele Völker aus Gewohnheit mit einander gemein [2]. Nirgends wird in dieser Stelle gesagt, daß die „unverdorbenen Menschen" die ersten Menschen des Paradieses sind, daß die Unverdorbenheit derselben die ursprüngliche Natur des Menschen im Stande der Unschuld ist. Also kann sie im Sinne der Integrität schwerlich gedeutet werden. Nirgends ist in derselben von der Bedeutung der Integrität als eines neuen Glaubensprin-

---

[1]) H. Grotii de jure belli et pacis Lib. III. lib. 1. cap. 1. §. 9, 11.

[2]) H. Grotii Florum Sparsio ad jus Justinianeum p. 73: Itaque rectius dividitur in id, quod natura est, et per se hominibus non corruptis patet: et in id, quod est ex constituto: quod rursum est aut multis gentibus commune ex consuetudine antiqua, aut proprium civitatis cujusque, sive id legibus, sive moribus constet.

cips, der Socialität gegenüber eigentlich die Rede. H. Grotius kannte dem Princip der Socialität gegenüber blos das alte Glaubensprincip der essentiellen Gerechtigkeit Gottes. Die Behauptung Albertis, H. Grotius habe auf den Stand der Integrität das Eigenthum vorzugsweise zurückgeführt, kann ebenfalls nicht gerechtfertigt werden. Er mußte dann das Eigenthum im Zeugniß desselben erkannt haben. Er sagt blos, Gott habe dem Menschen im Stande der Unschuld Alles gegeben, aber bemerkt dabei ausdrücklich, daß dieser Zustand nicht von langer Dauer sein konnte. Er leitet alsdann auch das Eigenthum und mit demselben zugleich die Herrschaft aus dem Stande nach dem Falle ab, nicht vor dem Falle. Er versteht demnach unter unverdorbenen Menschen sicherlich den gewöhnlichen Ausdruck, den man von Kindern braucht, wenn man sagt, daß sie noch nicht verderbt sind. Er hat damit kein Rechtsprincip gemeint, obgleich er das Recht damit zusammenbringt. Ein Rechtsprincip wäre es gewesen, wenn er dem Socialitätsprincip dasselbe entgegengestellt und das Recht aus dieser Entgegensetzung abgeleitet hätte.

Es ist schon früher bemerkt worden, daß die verschiedensten Parteien sich auf H. Grotius berufen haben, um ihren Ansichten dadurch ein größeres Gewicht zu geben. Dies konnte auch geschehen, weil das von demselben neu aufgestellte Socialitätsprincip dem alten Princip der essentiellen Gerechtigkeit gegenüber noch zu wenig ausgeprägt war.

Was nun Gassendi betrifft, welcher von einem primitiven Zustande wirklich redet, so ist es ebenfalls zweifelhaft, ob er darunter den Stand der Integrität, d. h. ein neues Rechtsprincip im Sinne des Glaubens gegen das Princip der Socialität verstanden hat.

Peter Gassendi, am 22. Januar 1592 zu Chantersier, einem Flecken in der Provence, geboren, lehrte schon in seinem 16. Jahre zu Dijon Rhetorik, wurde hier Canonicus, nachher Probst und Professor der Mathematik zu Paris. Als er sich durch eine Schrift gegen die Aristoteliker[1]) bekannt gemacht hatte, wurde er im Jahre 1617 Professor der Philosophie zu Aix. Im Jahre 1628 reiste er mit Tuillerio nach Holland und schrieb daselbst über Fluddsche Phi-

[1]) Exercitationes paradoxae adversus Aristoteleos.

losophie[1]). Gassendi schrieb auch gegen Cartesius und veröffentlichte einen Tractat über die Wahrheit der Logik. Er hat außer vielen anderen physikalischen und astronomischen Schriften auch das Leben mehrerer Gelehrten herausgegeben z. B. des Copernikus, Tycho Brahe, Peirescius, Paurbach und Regiomontanus. Wir haben ferner von ihm zwei den Epikur betreffende Schriften. Seine Werke sind zusammen zu Lyon in 6 Theilen 1655 herausgekommen. Sein eignes Leben haben Sam. Sorbiere und Bougerell beschrieben. Sie schildern ihn als einen überaus bescheidenen, tugendhaften Mann, der sich über nichts erzürnt habe. Gassendi starb am 24. October des Jahres 1655, nachdem die Aerzte ihm 13 Mal nach einander zu Ader gelassen hatten.

Gassendi spricht in seinen Anmerkungen zum Epikur[2]) von einem primitiven Zustande der Menschen und sagt, die Forscher haben diesen Zustand in ihren Untersuchungen über den Rechtsursprung alle vorausgesetzt[3]). Einige, erörtert er, betrachten denselben als einen unverdorbenen, glücklichen Zustand, als ein goldenes Zeitalter, Andere als ein eisernes Zeitalter; aber man kann beides vereinigen. Dann muß man annehmen, daß das goldene Zeitalter durch das silberne und eherne allmälig zum eisernen geworden ist, und dieses wieder durch Gerechtigkeit und Humanität gemildert wurde. In dieser Beziehung betrachtet Gassendi die Erörterungen des Posidonius nach dem Vorgange des Seneca, die Erläuterungen des Tacitus, Cicero, Lucrez, Plato, Porphyr und Anderer, und kommt dadurch zuletzt auf die bürgerliche Gesellschaft, welche die Menschen eingegangen sein sollen, um nach Recht und Gesetz zu leben. Der Zweck der Stiftung jener Gesellschaft soll theils der gesellige Nutzen, theils die Paciscirung der Völker[4]) gewesen sein.

Gassendi sagt, um die Sache besser erläutern zu können,

---

[1]) Examen philosophiae Fluddanae s. exercitatio epistolica, in qua principia philosophiae Rob. Fludd. reteguntur, et ad recentes illius libros adversus Morinum Mersennum scriptos respondetur, cum aliquot observationibus coelestibus.

[2]) Petri Gassendi animadversiones in decimum librum Diogenis Laërtii, qui est de vita, moribus placitisque Epicuri. Lugdini, apud Guilielmum Barbier. MDCXLIX.

[3]) Ibid. p. 1528.

[4]) Ibid. p. 1528—42.

muß man das Recht auf die Natur beziehen, und er betrachtet den Menschen zwiefach in diesem Sinne: absolut, als Mensch für sich; und in Beziehung auf andere Menschen, in der Gesellschaft. Der Mensch absolut betrachtet ist einsam, er ist im reinen Naturzustand, d. h. wie er von Natur mit allen seinen Gliedern und Vermögen geschaffen ist. Der Mensch hat von Natur das Vermögen, sich zu schützen, zu bewahren, und kann sich Alles, was dazu nöthig und nützlich ist, aneignen. In diesem Vermögen scheint das primitive Recht der Natur zu bestehen. So oft der Mensch dieses Vermögens sich bedient, gebraucht er das Naturrecht, das älteste Recht, was es von Natur giebt[1]). Aber dieser reine Naturzustand, in welchem die Menschen gleiche Rechte haben, führt zu Zank und Streit, zu Raub und Mord, und ist deshalb ein Zustand voller Gefahren für den Menschen. Betrachtet man dagegen den Menschen in der Gesellschaft, worin der Naturzustand modificirt ist, so läßt er von seinem Rechte auf Alles in der Voraussetzung ab, daß alle andern dasselbe thun werden. Er kann das Seinige dann ohne alle Anfechtung genießen. Der Mensch ist daher von Natur ein geselliges, sociales Wesen[2]). Die Menschen helfen einander, ihre Dürftigkeit macht sie erfinderisch und macht sie geneigt, Verträge zu schließen, damit sie in der Gesellschaft bewahrt werden. Die Voraussetzung oder Fiction eines Zustandes, in welchem die ersten Menschen gelebt haben sollen, ist die Gesellschaft der Menschen selbst und deren Ursprung, aber nicht, wie die Thiere gesellig, sondern wie die Menschen vernünftig sind, indem sie anerkennen, daß keine Gesellschaft sicher sein kann, wenn sie nicht durch gegenseitige Verträge, durch Uebereinkunft befestigt werden[3]). Jenes Vermögen wird nach eingegangener Gesellschaft

---

[1]) Petri Gassendi animadversiones in dec. lib. Diog. Laërt. p. 1543: Itaque a qua natura habet homo, ut sit, habet etiam facultatem tuendi et conservandi se, ac usurpandi proinde omnia, quae ad hoc praestandum necessaria, conducentia, utilia sunt. Porro facultas ista est, in qua videtur dici posse consistere jus naturae primarium; adeo proinde, ut quotiescumque facultate hac utimur, jure naturae uti censeamur; et illo quidem primario, seu quo nullum sit a natura datum antiquius.

[2]) Ibid. p. 1544: Factus ergo est homo a natura sociabile animal.

[3]) Ibid.: Itaque quicquid sit de illa seu suppositione, seu fictione status, in quo seu Epicurus, seu alii vixisse aliquando dicunt primos homines,

durch solche Verträge gestärkt, es ist gegen fremde Gewalt dadurch sicher gestellt; es kann daher, von Verträgen abhängig, das secundäre Recht genannt werden [1]). Obwohl secundäres Recht, kann es nichts desto weniger Naturrecht heißen, weil es, gleichfalls von Natur, der Absicht der Natur gemäß ist. Die Natur bezweckt nichts Anderes, als daß Jeder durch das Vermögen, welches die Natur ihm verliehen hat, behaupten und genießen soll, was ihm nothwendig und nützlich ist, und was ohne Verträge nicht leicht geschehen kann [2]). Die Menschen werden durch denselben Zug der Natur zur Gesellschaft bewogen, durch welchen sie das Gute begehren und das Uebel verschmähen. Dieser Zustand kann von Natur kein anderer sein, als die Gesellschaft, in welcher Verträge geschlossen und bewahrt werden. Die Menschen gehen eine Gesellschaft ein, damit sie durch das Gesetz zu derselben angehalten werden sollen. Daher ist die Gerechtigkeit nichts für sich, sondern hat nur Bedeutung in der menschlichen Gesellschaft [3]).

Das natürliche Recht kann auch animalisches heißen, sofern dasselbe wie die Ernährung und Fortpflanzung unmittelbar mit dem Leben zusammenhängt. Der Mensch lebt aber nicht blos, sondern unterscheidet sich auch von den übrigen lebenden Wesen und hat wegen dieses Unterschiedes ein Recht oder Vermögen, das als menschliches Recht bezeichnet wird, weil es, nicht gleichfalls natürlich, dem Menschengeschlecht eigenthümlich zukommt. Die Hauptstücke des natürlichen Rechts sind: die Menschen haben mit einander gemein,

---

tam esse profecto videtur ipsa societas hominum, quam illorum est origo, antiqua; ac non eo quidem solum modo, quo bruta generis ejusdem sociabilia inter se sunt; verum illo etiam, quo quatenus sunt et intelligentes, et ratione praediti, agnoscunt non posse ullam inter se societatem esse securam, nisi ea conventionibus, pactis mutuis constabiliatur.

[1]) Petri Gassendi animadversiones in dec. lib. Diog. Laërt. p. 1544: Porro quia ex iisdem pactis, societateque inita, facultas illa primum concessa veluti firmatur, dum ab aliorum vi tuta redditur; ideo quatenus a pactis dependens appellari potest secundarium jus.

[2]) Ibid.: Potest ipsum vero, secundarium licet, dici nihilominus jus naturae; quoniam ipsum quaeque a natura est, ac intentioni ejus conforme; neque enim aliud contendit natura, quam ut unusquisque id, quod est sibi necessarium, ubique obtineat, eaque facultate, quam illi concessit, fruatur, quod quidem fieri, nisi pactis intercedentibus, commode non potest.

[3]) Ibid. p. 1753 sq.

daß sie von Natur das Gute begehren, was ihnen nützlich und angenehm ist, und das Uebel verschmähen[1]); jeder Mensch liebt mehr sich selbst, als Andere, begehrt mehr sein Wohl, als das Wohl der Uebrigen[2]); Jeder begehrt sein Leben zu verlängern, er wünscht die Integrität seiner Glieder, Sinne, Vermögen und den freien Gebrauch derselben zu bewahren[3]); Jeder ist gesellig und lebt mit andern Menschen in Gesellschaft[4]). Der Grund des Begehrens nach Gesellschaft ist die gegenseitige Bedürftigkeit der Menschen. Daraus ist die erste Gesellschaft, die Familie, entstanden, indem Mann und Frau das Bedürfniß der Erfüllung ihrer Neigungen zu einander hatten.

Die bürgerlichen Gesetze werden zum gemeinschaftlichen Nutzen und Wohl gegeben: jeder Mensch soll erkennen, daß sein besonderes Wohl in dem Wohl des Ganzen inbegriffen ist. Es ist schon ein natürliches Gesetz, daß der Mensch keinem etwas thun soll, von dem er nicht will, daß es ihm geschehe. Dies Gebot enthält alle anderen Gesetze der Gesellschaft in sich. Wer dasselbe hält, verletzt kein fremdes Recht, es ist in Beziehung auf Andere die allgemeine Regel der menschlichen Handlungen. Es giebt nichts Besseres, als daß der Mensch sich selbst erkenne, damit er sich selbst rathen kann[5]). Die Menschen leben nicht im Zustande der reinen Natur, sondern leben in der Gesellschaft, welche des größeren Nutzens wegen gestiftet wurde; daraus folgt, daß der Mensch nicht das Recht auf Alles, sondern blos auf Gewisses hat. Der Zweck der Gesellschaft ist, daß Jeder sein Recht ungehindert genießen soll; deshalb muß eine höchste, zwingende Macht sein, durch welche das Recht, wenn es verletzt worden ist, wieder hergestellt

---

[1]) Petri Gassendi animadversiones in dec. lib. Diog. Laërt. p. 1555: Primo itaque communissimum, innatumque adeo omnibus hominibus est, ut quod bonum, quod commodum, quod gratum fuerit, prosequantur; quod vero malum, incommodum, ingratumque refugiant.

[2]) Ibid.: Secundo, ut quisque se amet, plus quam ceteros, seu ut sibi bene, quam alteri malit.

[3]) Ibid. p. 1556: Tertio, ut vitam producere, et membrorum, ac sensuum, facultatumque omnium integritatem, ac usum liberum quisque velit.

[4]) Ibid. p. 1557: Quarto denique, ut sociabiles sint, se ut in societate degant.

[5]) Ibid. p. 1558.

werden kann. Diese Macht, sei sie des Fürsten, der Optimaten, des Volkes, muß den beständigen Willen haben, Jedem sein Recht zu geben. Und dieser Wille muß die gemeinsame, öffentliche Gerechtigkeit, gleichsam die Schützerin und Rächerin des Rechtes jedes Einzelnen sein. Diese Gerechtigkeit vertritt die Stelle derjenigen Gerechtigkeit, welche in jedem Einzelnen leben muß. Wenn Jeder nach derselben handeln würde, wäre ihre Oeffentlichkeit überflüssig. Erst muß die Gerechtigkeit in jedem Einzelnen sein und muß öffentlich werden, wenn die Einzelnen sich nicht schützen wollen. Daher das Sprichwort: dem Gerechten ist kein Gesetz gegeben [1]).

Gassendi nimmt zwar einen ursprünglichen, primitiven Zustand der Menschen an, aber betrachtet diesen Zustand keineswegs als einen wünschenswerthen, sondern als einen solchen, der wegen der Bedürstigkeit und des Rechts auf Alles eher zum Unglück als zum Glück führt. Er steht in dieser Hinsicht eher auf dem Standpunkt der Socialität, als der Integrität. Er gedenkt der letztern auf keine Weise, so daß man annehmen muß, die spätern Naturrechtslehrer haben sich durch den Ausdruck „primitiver Zustand" zu der Meinung verleiten lassen, daß er die Rechtserkenntniß im Sinne des Glaubens auf die Integrität bezogen habe, was durchaus nicht der Fall ist.

Wir haben schon bemerkt, daß zuerst Mevius das neue Glaubensprincip der Integrität in einem von ihm sogenannten Vorläufer ausführlich behandelt habe.

David Mevius wurde im Monat December des Jahres 1609 zu Greifswalde geboren. Er wurde erst Doctor und Professor des Rechts, in seiner Heimath, danach Syndicus zu Stralsund und endlich Vicepräsident des Tribunals zu Wismar. Er vertrat auch die Stelle eines Abgesandten. Mevius hat mancherlei geschrieben: Commentare zum Lübschen Recht, Rechtsentscheidungen des Tribunals zu Wismar und mehrere andere Abhandlungen aus dem Rechtsgebiete, alle in lateinischer Sprache. In deutscher Sprache hat er ein kurzes Bedenken von Abfindung der Bauerleute herausgegeben. Mevius starb zu Wismar am 17. September 1670.

Von den Schriften des Mevius interessirt uns vorzugsweise

---

[1]) Petri Gassendi animadversiones in dec. lib. Diog. Laërt. p. 1559. sq.

sein Prodromus des gemeinsamen Völkerrechts[1]). Mevius sagt in der Vorrede: die Unfruchtbarkeit des gewöhnlichen Rechtsstudiums habe ihn bewogen, über die Ursachen derselben und über die Mittel nachzudenken, wie dem abgeholfen werden könne. Gewöhnlich, bemerkt er, verwenden diejenigen, welche sich dem Rechtsstudium ergeben, allen Fleiß auf die Rechtserkenntniß des besondern Staates, in dem sie leben, und vernachlässigen dagegen alles andere Recht. Die Romanisten und Canonisten schöpfen ihre ganze Rechtserkenntniß aus dem römischen und canonischen Recht und glauben damit das Recht nach seiner wahren Idee vollkommen erlernt zu haben. Die Rechtserkenntniß, bei welcher es vorzugsweise auf die Gerechtigkeit ankommt, ist in solche Grenzen nicht eingeschlossen. Dieselbe erstreckt sich über alle Personen, Sachen, Handlungen und Geschäfte und ist daher auf ein Volk oder einige Völker nicht eingeschränkt, sondern hat, sich über die ganze Welt erstreckend, einen weiteren Umfang, als selbst das römische und canonische Recht. Vieles, was die römischen und canonischen Rechtsbücher nicht kennen, wird durch das Naturrecht normirt und bestimmt; auch sind jene zu diesem Zweck nicht verfaßt worden, sie enthalten z. B. nichts über die Fremden, und dann ist die Materie, womit sie sich beschäftigen, mehr privatrechtlicher, als öffentlicher Natur. Auch schweigen sie über so Vieles in den Sitten und Handlungen der Menschen, welches zur Erkenntniß des Rechts doch nothwendig ist. Sie stellen zwar Normen der Gerechtigkeit und Billigkeit auf, aber das reicht nicht hin. Die solide Rechtswissenschaft ist wegen ihrer allgemeinen Natur vollkommener. Sie erkennt einen allgemeinen Nexus, eine Verbindung des Gerechten an, und ist das Vermögen, das Gerechte in Allem erforschen zu können.

Das Allen gemeinsame Recht gegen Alle und Alles ist nichts Anderes, als das natürliche Recht. Jenes wurde diesem durch Einstimmung der Völker hinzugefügt[2]). Die allgemeine Regel des

---

[1]) Prodromus jurisprudentiae gentium communis, pro exhibendis ejusdem principiis et fundamentis, praemissus ex studiis David Mevii, S. Reg. Majestati Sueciae a secretis consiliis, et in summo tribunali Vismariensi Vice-Praesidis Stralsundi. Impensis Ottonis Reumanni anno MDCLXXI.

[2]) D. Mevii, Prodrom. jurispr. gent. com. Praefatio: Quod (jus) ita universale omnibus, in omnes et in omnia sit, reperimus non aliud, quam quod naturale, et deinde huic ex consensu gentium superadditum fuit.



Rechts entsteht aus der gemeinsamen Natur Aller, welche das Recht und die Bewahrung desselben erzeugt. Die wahre Vernunft beurtheilt Alles nach dieser Regel, die ganze Welt hat dieselbe nöthig und gebraucht sie. Wer deshalb die Rechtswissenschaft recht erlernen will, muß von dem Gedanken des natürlichen Rechts ausgehen, um darin das Fundament der Gesetze aller Staaten zu erkennen, und muß alsdann zur Erkenntniß jedes Staates fortschreiten. Die Principien und Fundamente des Rechts bilden die ersten Elemente der Sitten und Gesetze jedes Staates, denn im Grunde sind auch die bürgerlichen Rechte nichts Anderes, als das Allen gemeinsame Recht unter verschiedener Form und Materie; sie sind desto gerechter, je weniger sie von dem natürlichen Rechte abweichen. Das Naturrecht ist keine Ethik, ist keine Erforschung der Tugenden und Affecte; die Rechtswissenschaft fängt an, wo die Ethik aufhört. Ethik und Naturrecht behandeln denselben Gegenstand, das Moralische, aber behandeln dasselbe auf verschiedene Art. Die Ethik formirt die Sitten Einzelner, das Naturrecht die Handlungen Aller. Die Rechtswissenschaft muß auf ihre wahren und allgemeinen Principien zurückgeführt werden. Die Zurückführung selbst, das Herausarbeiten der wahren Gerechtigkeit aus der Natur und die Wissenschaft derselben, welche aus der vernünftigen Uebereinstimmung der Völker, aus der Bildung gewisser Regeln, Axiome, Principien des Rechts und aus der Erklärung des Gerechten und Ungerechten folgt, sind so viele Bäche, welche zu einer gemeinschaftlichen Quelle alle zusammenfließen[1]).

Mevius geht in dem Werke selbst von Gott aus. Er sagt: Quelle des Rechts und der Gerechtigkeit ist Gott, der Urheber alles Guten[2]); Gott ist sowohl seiner Natur als seiner Handlung nach das gerechteste Wesen[3]); Gott schuf zu Anfang der Dinge Alles in der Zeit, er schuf den Menschen nach seinem Bilde, damit dieser das Gerechte erkennen und lieben soll. Das dem Menschen mit der Natur eingepflanzte Recht fängt von Gott und der Natur an und

[1]) D. Mevii, Prodrom. jurispr. gent. com. Praefatio.

[2]) Ibid. Inspect. I. §. 1.: Fons juris justitiaeque primus non alibi, quam in deo, ut omnis boni autore, quaeritur.

[3]) Ibid.: Qui ens justissimum est, tam essentia sua, quam actione.

wurde den Gemüthern bei ihrem Ursprunge eingeprägt[1]). Der Mensch ist zur Gerechtigkeit geboren; der Anfang des Menschen und des Rechts ist derselbe Anfang[2]); Gott schuf den Menschen mit vollkommenem Verstand, richtigem Urtheil und gutem Willen. Die rechte Vernunft, das Ebenbild der essentiellen Gerechtigkeit, trat an die Stelle des Rechts; daher giebt es keine andere Regel des Lebens und Handelns, als der unverderbte zur Gerechtigkeit geschaffene Wille. Das natürliche Recht blieb so lange unverfälscht und rein, als die menschliche Natur nicht verderbt wurde; aber die essentielle Gerechtigkeit selbst, das göttliche Eigenthum, wurde dem Menschen nicht zu Theil: statt deren wurde ihm der freie Wille gegeben. Der Mensch wurde daher nicht so gerecht geschaffen, daß er ungerecht nicht werden konnte; er ließ sich durch die List des Satans verführen, das Gesetz zu übertreten, weshalb er aufhörte, vollkommen gut zu sein. Er übertrat das Verbot, nicht zu essen vom Baum der Erkenntniß des Guten und Bösen, aber dies Verbot enthielt alles Andere, wie in einem Compendium. Der Mensch verlor durch die Uebertretung des Gesetzes die Gnade Gottes und wurde verderbt; sein Fall zog die Depravation des ganzen Geschlechts nach sich. Er verlor durch den Fall die Güter, die Gott ihm gegeben hatte, die Kräfte seiner Natur wurden schwach und neigten zum Bösen. Der Mensch büßte durch den Fall die Integrität seines Verstandes und Willens ein, aber nicht den Verstand und Willen selbst. Seine mit Vernunft begabte Seele wurde erhalten. Die Vernunft selbst konnte er nicht verlieren, wenn er nicht aufhören sollte, Mensch zu sein. Sie wurde durch den Irrthum blos verdunkelt und durch den Affect gehindert. Das der menschlichen Vernunft eingepflanzte natürliche Recht blieb jedoch, verderbt und gebrechlich, zurück. Es konnte der Vernunft wegen nicht vernichtet werden, der Mensch wird dadurch auf's Neue zum Gerechten ermuntert und ermahnt, das Ungerechte in sich zu überwinden und sich zu bessern.

Alles natürliche Recht hat von Gott dem Schöpfer seinen Ursprung genommen, aber nicht alles göttliche Recht ist natürlich. Gott hat nicht blos dasjenige Gesetz als Recht bestimmt, welches

---

[1]) D. Mevii, Prodrom. jurispr. gent. com. Praefatio. Inspect. I. §. 2.: Cum natura sic homini implantatum jus a deo et natura coepit, infixum mentibus ab illarum primordio.

[2]) Ibid. §. 3.: Hominis itaque et juris humani eadem sunt initia.

er dem Menschen in's Herz gelegt hat, sondern auch das andere, was er demselben als seinen Willen vorgeschrieben hat. Das erste dem Menschen angeborene Gesetz ist a priori Recht; das zweite von Gott nachher gegebene Gesetz ist a posteriori Recht. Das göttliche Recht ist zwiefach: natürliches, nothwendiges Recht, welches mit der Vernunft von Anfang geschaffen wurde und eine ewige Observanz hat; freiwilliges Recht, welches Gott durch seinen Willen festgesetzt hat. Es giebt außerdem noch ein sociales Recht, welches die Völker unter einander beobachten. Das sociale Recht, welches durch Sitten, Gewohnheit, stillschweigenden Vertrag entsteht, heißt Völkerrecht. Das gemeinsame menschliche Recht war nach Einführung des Völkerrechts ein gedoppeltes: das eine war den menschlichen Gemüthern eingepflanzt und entstand gleich anfangs mit dem Menschen; das andere fügte der Mensch demselben zum Gebrauch des Lebens hinzu. Jenes wurde der menschlichen Natur und Vernunft von Gott anerschaffen; dieses wurde von Menschen ausgedacht, wurde aus der Vernunft zusammengelesen und zum Gebrauch des socialen Lebens eingeführt. Ersteres ist das ältere und kann primäres Völkerrecht heißen; letzteres ist das jüngere und kann als das secundäre Völkerrecht bezeichnet werden. Jenes kann auch nothwendiges Völkerrecht genannt werden, weil es aus der göttlichen Vorsehung entspringt; dieses freiwilliges Völkerrecht, weil es aus dem menschlichen Willen hervorgeht. Nach dem ersteren macht die Natur, nach dem letzteren der Gebrauch des Willens etwas gerecht oder ungerecht[1]).

Mevius betrachtet nun zuerst das primitive, ursprüngliche, von ihm sogenannte natürliche, primäre Völkerrecht, und sagt: um das primäre Völkerrecht erläutern zu können, muß man mit dem ursprünglichen, dem Menschen angeborenen Recht anfangen. Das Recht heißt primär, natürlich, weil es gleich anfangs mit der Erschaffung der Welt entstanden ist[2]). Es ist erst miterschaffen und dann angeboren, d. h. nicht vom Menschen erfunden worden[3]). Manche haben dasselbe leugnen und behaupten wollen, daß Gerech-

---

[1]) D. Mevius, Prodrom. jurispr. gent. com. Inspect. I. §. 6—25.

[2]) Ibid. Dispect. II. §. 1.: Primaevum jus naturale dicitur, veluti quod a primo aevo seu cum ortu orbis coepit.

[3]) Ibid.: Nempe concreatum primo, deinde connatum; non ab hominibus inventum.

tes und Ungerechtes nicht in der Natur liege, sondern aus Gewohnheit und aus Gesetzen entstehe; aber die das sagen, kennen den Menschen und sich selbst nicht. Wenn man die menschliche Natur nur ein wenig erforscht, wird man finden, daß der Mensch einen Hang hat, Gott zu verehren. Er hat einen Widerwillen gegen das Schlechte, er liebt das Ehrbare, hat ein Gewissen, das ihn quält, wenn er nicht recht gehandelt hat, und welches selbst denen Furcht einflößt, die alle bürgerliche Gesetze verachten. Die Kraft des Gewissens ist der offenbarste Beweis, daß das Recht im Gemüthe des Menschen schlummert. Der Mensch weiß nicht blos von der That, sondern auch von dem Recht als dem Kriterium der Handlung. Selbst Kinder haben schon eine Kenntniß des natürlichen Rechts, denn sie lieben ihre Eltern und fürchten, gestraft zu werden, wenn sie ungerecht gehandelt haben. In jedem Menschen sind gemeinsame Wirkungen, die Wirkungen haben eine gemeinsame Ursache, und diese Ursache ist das natürliche Gesetz. Das natürliche Gesetz verpflichtet alle Menschen, weil die Operationen desselben aus der Natur, nicht wo anders hergenommen sind.

Der Mensch ist ein geselliges Wesen, aber seine Liebe zur Gesellschaft würde ganz zwecklos sein, wenn er nicht mit einem gewissen Rechte zu derselben hinzutreten würde[1]). Die Nothwendigkeit der Gesellschaft verursacht das natürliche Recht[2]). Der Mensch hat dasselbe nicht mit dem Thier gemein. Das Thier hat blos Instinct. Nicht der Instinct, sondern die Vernunft macht das Recht. Ohne Vernunft kein Recht[3]). Das Recht entsteht activ und passiv aus der Verbindlichkeit, und diese ist nicht ohne Vernunft denkbar[4]). Der Mensch hat keine Verpflichtung gegen das Thier, er lebt nicht mit demselben in Gesellschaft, denn es ist rechtlos. Das Naturrecht ist von dem, was von Natur, blos natürlich ist, zu unterscheiden. Dieses kann aus der Anlage beurtheilt werden; jenes muß aus der Vernunft und aus Handlungen, welche sich auf die Ehrbarkeit und

---

[1]) D. Mevius, Prodrom. jurispr. gent. com. Dispect. II. §. 2.: Frustra amor societatis insitus fuisset, nisi simul jure quodam animus ad eum venisset instructus.

[2]) Ibid.: Necessitas societatis infert jus naturale.

[3]) Ibid. §. 3.: Ratio, non instinctus jus facit; non est sine ratione jus.

[4]) Ibid.: Jus tam active quam passive est ex obligatione et haec nulla sine ratione.

die Gesellschaft beziehen, erkannt werden. Zwischen Naturrecht und natürlichem Recht ist ein Unterschied. Jenes ist das natürliche Vermögen einer Sache, das Vermögen jedes lebenden Wesens: die natürlichen Dinge enthalten es mit gewisser Nothwendigkeit oder Eigenthümlichkeit; dieses ist der Verstand, das Ehrbare zu thun und das Unehrbare zu lassen. Letzteres ist wieder gebietend oder erlaubend, etwas nothwendig oder freiwillig zu thun. Man muß ferner zwischen natürlichem Recht und natürlicher Freiheit unterscheiden; ersteres ist über dem Menschen, letztere in der Gewalt des Menschen. Das natürliche Recht ist das den Gemüthern eingeborne Gebot der Vernunft in Hinsicht des Gerechten und Ungerechten, und der schuldige Gehorsam gegen dasselbe[1]). Gott hat den menschlichen Gemüthern in der Schöpfung auch die Kenntniß der Regel des Gerechten und Ungerechten ertheilt, damit sie dieselbe immer gegenwärtig haben und sich ihrer erinnern sollen.

Das dem ursprünglichen Menschen anerschaffene Recht pflanzte sich auf die Nachkommenschaft fort, ist angeborene, einfache Vernunft, und Vernunft durch Schließen, also Recht der Vernunft und vernünftiger Ueberlegung. Ihre Macht ist dieselbe, aber nicht das Vermögen zu wissen. Was die Natur gebietet, ist kein bloßer Begriff, keine Meinung, sondern ist verpflichtendes Gesetz. Das natürliche Gesetz ist göttliches Gesetz, Kraft zum Guten, Licht der Vernunft, Instinkt des Gehorsams. Es ist die Scheu zu verletzen und ist das richtende Gewissen. Es ist das Alles im Menschen nothwendig göttliches Recht. Es hat dieselbe Kraft und Autorität, als hätte Gott es durch seinen Willen sanctionirt, durch sein Wort publicirt. Es ist das älteste höchste Gesetz und derogirt allen andern Gesetzen. Es ist die infallible Regel des Gerechten und Ungerechten, der Schlüssel und Interpret der Rechtserkenntniß, es supplirt alle andern Rechte, ist universell; die Menschen dürfen deshalb von demselben nicht abweichen, wenn sie nicht die Menschlichkeit selbst aufgeben wollen. Das Recht kommt dem Menschen als solchem zu. Der mit Vernunft begabte Mensch soll auch nach der Vernunft leben; er soll die Vernunft als göttliches Gesetz an-

[1]) D. Mevius, Prodrom. jurispr. gent. com. Dispect. II. §. 14.: Connatum animis dictamen, de justo et injusto, cum observantia debita.

erkennen[1]), die Völker sollen thun, was die Vernunft dictirt[2]). Das natürliche, primäre Recht ist das Fundamentalgesetz aller Gemeinschaft auf Erden. Keiner ist von diesem Rechte ausgenommen, denn die menschliche Macht und Gewalt steht unter der Natur[3]). Gott, der Urheber der Natur, hat diese durch jene beschränken wollen; darum steht auch die höchste Gewalt unter dem natürlichen Recht; Verschiedenheit der Zustände, der Menschen, Ort, Zeit ändern nichts daran. Das natürliche Recht ist, wie die Natur selbst, unveränderlich, es verbindet die Menschen fortwährend; Gott selbst kann es nicht ändern, denn Gottes Wille ist unveränderlich, seine Gerechtigkeit ist immer dieselbe. Nur die Materie des Rechts, nicht das Recht selbst ändert sich. Zweck des natürlichen Rechts ist die Sitte und Rechtschaffenheit des Lebens, nicht die Gesellschaft und der Nutzen ist der Zweck[4]).

Gott hat gewollt, daß der Mensch ihm ähnlich sein soll. Aehnlich ist der Mensch Gott, wenn er das Gute thut. Der Mensch soll sich der Wiederherstellung der Integrität und Bewahrung der Gesellschaft befleißigen, anders darf er das natürliche Recht nicht ausüben wollen[5]). Es ist ein großer Irrthum, daß das natürliche Recht keine andere zwingende Macht als die Staatsmacht haben soll. Das natürliche Recht hat zwei natürliche Tribunale: das eine im Menschen, das andere außer dem Menschen. Jenes ist das Gewissen, dieses das Urtheil Anderer. Der höchste Rächer ist Gott selbst. Der Mensch war im Stande der Unschuld gut; darum ordnete Gott anfangs kein Gericht an[6]). Die Kenntniß des natürlichen Rechts ist aus der Vernunft zu entnehmen, welche allen Menschen gemeinschaftlich ist. Jeder Mensch hat den rechten, unverdorbenen Gebrauch der Vernunft, Jeder kann das natürliche

[1]) D. Mevius, Prodrom. jurispr. gent. com. Dispect. II. §. 31.: Jus est hominis, quo homo est: ratione enim praeditus, juxta rationem vivere debuit; illamque ut legem divinam agnoscere.

[2]) Ibid.: Est inde commune omnium gentium debitum, quod natura dictat.

[3]) Ibid. §. 33.: Infra naturam haec est.

[4]) Ibid. §. 34—52.

[5]) Ibid. §. 52.: Nec alium homo integritatis reparandae justitiaeque servandae studiosus circa juris naturalis exercitium praefixum habere debet.

[6]) Ibid. §. 55—58.

Recht, welches in der Forderung der rechten Vernunft besteht, einsehen. Die wahrhaft natürliche Gerechtigkeit ist aber selten, weil die Vernunft in allen Menschen verderbt ist. Nur wenige befleißigen sich der Wiederherstellung des Guten; die meisten mißbrauchen ihre Vernunft und geben sich den Affecten hin[1]). Die Natur und Vernunft weiß, nachdem sie verderbt worden ist, nicht mehr, was wahr, was recht und gut ist, sondern es sind nur noch wenige Spuren davon übrig. Durch diese kann zur Integrität nicht zurückgekehrt werden; daraus folgt die Ungewißheit dessen, was gerecht ist. Es scheint nur gerecht zu sein, was Jedem gefällt. Das Recht stützt sich weniger auf die anerkannte Vernunft, als auf Meinung. Darin liegt der Grund der Dunkelheit und Schwierigkeit der Erkenntniß des dem Menschen angeborenen Rechts.

Die Unkenntniß des Rechts entsteht nicht aus dem Recht selbst, sondern aus der Dunkelheit und Verkehrtheit des menschlichen Verstandes. Das Recht kann nur durch das Licht der Vernunft anerkannt werden[2]). Der Mensch kann seine Natur betrachten, und was sie ist, erfassen[3]). Darum soll er sich selbst erkennen, soll das natürliche Recht erforschen. Er kann dasselbe wissen. Die allgemeinen Principien sind jedem Menschen aus der Natur und Vernunft sogleich klar; sie stehen in jedes Menschen Herz geschrieben, sind im Gewissen desselben enthalten. Aber es gehört viel Sorgfalt und Aufmerksamkeit dazu, daß der Mensch die natürlichen Gebote nach der Depravation aus dem Dunkel des Verstandes hervorlocken kann. Der Mensch kann das natürliche Recht nur aus seiner allgemein vernünftigen Natur erkennen; es giebt kein natürliches Recht a priori; eine Vernunft, die dem Recht vorhergehen soll, ist ein Unding, weil sie erst mit dem Menschen entstanden ist. Man kann eine Vernunft vor der Welt so wenig wissen, als man den göttlichen Rathschluß vor dem Menschen weiß. Eine andere Erkenntniß a priori, als die Erkenntniß dessen, was Gott geschaffen hat, ist nicht möglich. Dem Menschen ist weiter nichts bekannt, als was ihm durch Gott und sein Werk offenbart worden ist. Das Recht ist

---

[1]) D. Mevius, Prodrom. jurispr. gent. com. Inspect. III. §. 2.

[2]) Ibid.: per lumen rationis.

[3]) Ibid.: Quod homo, contemplationi naturae suae adhibens, quid istius sit, deprehendere valet.

Gottes Werk, wie die Natur. Es giebt a priori keine Vision Gottes; das Göttliche kann nur a posteriori gewußt werden. Die göttlichen Worte und Thaten geben allein die Principien der Erkenntniß, über welche der menschliche Verstand nicht hinausgehen darf, wenn er nicht irren soll. Da Gott den Menschen nach seinem Bilde geschaffen und den menschlichen Gemüthern die Form seiner Gerechtigkeit eingepflanzt hat, muß man auf die offenbarten Gebote und Beispiele der göttlichen Gerechtigkeit zurückblicken. Man kann sonst jene Gerechtigkeit unter den Menschen und die Kennzeichen des dem Menschen angeborenen Rechts schwerlich erkennen [1]). Der Mensch soll Gott und der rechten Vernunft gehorchen, welche der Natur gemäß ist. Natürlich gerecht ist, was dem Wesen und den natürlichen Qualitäten desselben entspricht.

Viele nehmen an, daß das natürliche Recht dasjenige sei, welches alle Völker mit einander gemein und im Gebrauch haben. Aber wer kennt alle Völker? Die Neuern haben viel aufgedeckt, wovon die Alten nichts gewußt haben. Die Sitten und Gesetze der Völker irren von den natürlichen Gesetzen öfters ab, die Einstimmung mehrerer Völker genügt ebenfalls nicht, denn dieselbe ist nicht immer aus dem natürlichen Gesetze entnommen, sondern aus Nutzen, Gewohnheit und dergleichen mehr. Und selbst die Argumente aus den Sitten des vorzüglichsten Volkes reichen nicht hin. Wenn man Alles bedenkt, so wird man zuletzt eingestehen müssen, daß man am besten thut, wenn man zur Integrität zurückkehrt und derselben gemäß lebt. Viele wenden sich an die menschliche Gesellschaft, um die Gebote des natürlichen Rechts zu erforschen, aber das natürliche Recht ist älter, als die Gesellschaft. Entstände das natürliche Recht aus der Gesellschaft, so wäre es willkürlich, veränderlich. Aber das ist den Geboten der Natur zuwider. Die Gesellschaft hat zwar aus dem natürlichen Recht ihre Regel und Veranlassung, aber die natürlichen Gebote haben ihre Ursache und ihr Princip nicht aus der

---

[1]) **D. Mevius, Prodrom. jurispr. gent. com. Inspect. III. §. 5.: Postquam enim deus hominem ad suam imaginem conditum voluit, et cum illa etiam suae justitiae formam animis inditam, utique quae divinae inter homines justitiae sunt, ejus juris quod connatum praebent indicia, ut non parum ad hoc intelligendum referat, ad revelata divinae justitiae praecepta et exempla retrospicere.**

Gesellschaft[1]). Vieles in der Gesellschaft ist gegen die Natur; daher ist das Fundament des natürlichen Rechts nicht in der Socialität zu suchen, und nicht in dem, was durch das Recht bestimmt wird, sondern was die Regel macht. Das Sociale stammt vielmehr aus der Vernunft des Rechtes selbst, ist nach demselben göttlich gebildet worden, es empfängt die natürlichen Gesetze, aber ist selbst nicht Recht oder Regel des Rechts[2]). Man darf das natürliche Recht nicht aus dem Nutzen des Menschengeschlechts oder des Einzelnen entnehmen wollen, denn das hieße das Recht dem Nutzen unterwerfen, was gegen die Vernunft ist. Auch kommt das natürliche Recht nicht aus den göttlichen Geboten und dem göttlichen Worte, wenn gleich natürliches Recht ist, was Gott gebietet oder verbietet. Gott hat Vieles durch sein Wort als Recht angeordnet, was nicht aus der Nothwendigkeit der geschaffenen Natur hervorgegangen ist, durch welche das natürliche Recht bewirkt wird. Das göttliche Recht, das von dem freien Willen Gottes herrührt, ist nicht dem ganzen Menschengeschlechte, sondern blos einem besondern Volke gegeben worden. Die heilige Schrift unterscheidet natürliches und göttliches Recht nicht, weshalb es schwer ist, diesen Unterschied finden zu können. Viele halten das vor der Sündfluth Gebotene und Verbotene für natürliches Recht, aber davon weiß die Welt nichts weiter, als was den ersten Menschen im Paradiese publicirt worden ist. Das Gebot, nicht zu essen vom Baume der Erkenntniß des Guten und Bösen, kann man nicht wohl natürlich nennen, obwohl viel Natürliches unter demselben befaßt ist. Es erinnert jedoch an das Ziel, welches der Mensch mit der Vernunft erstreben soll. Was Gott vom Gerechten offenbart hat, ist mehr Erinnerung, Ermahnung, als Gesetz, aber es zeigt doch, was Gott zur Integrität der Natur für nothwendig hält. Das Naturrecht muß aus einer andern Quelle, aus dem natürlichen Gesetz erforscht werden. Ein letztes, festes Argument kann blos aus der menschlichen Natur genommen

---

[1]) D. Mevius, Prodrom. jurispr. gent. com. Inspect. III. §. 13.: Unde si societatis saltem esset jus naturale fieret mere voluntarium, arbitrium atque mutabile. Quod naturae praeceptis contrarium. Societas incitamentum et regulam ex his habet, non haec causam aut principia ex societate.

[2]) Ibid.: Nam et ipsa socialitas secundum jus divinitus formata est, legesque naturales accipit, non ipsa facta jus aut juris regula.

werden. Die erste Lehrerin des Rechts ist die Natur selbst, die Natur ist das Licht der Weisheit, die Führerin des Lebens.

Wenn das erste und höchste Gesetz die menschliche Natur ist, so ist der sicherste Standpunkt, zur Natur zurückzukehren, und die beste Vernunft, nach der Natur zu handeln[1]). Die Natur entdeckt sich selbst, zeigt sich selbst und das natürliche Recht auf. Das natürliche Recht muß in der An- oder Unangemessenheit der Natur gesucht werden, diese ist der beste Anzeiger derselben[2]). Aber die Natur ist hier nicht zu nehmen, wie sie durch verderbte Nachkommenschaft und durch schlechte Sitten depravirt worden ist, sondern wie sie ursprünglich geschaffen wurde[3]). Die Integrität selbst ist verloren gegangen und kann daher nicht mehr zurückkehren; aber der beste Mensch ist der, welcher zu der Integrität immer höher emporsteigt, und der vorzüglichste, welcher ihr am nächsten kommt[4]). Der Mensch empfindet den Schaden des Verlustes der Integrität, und kann deshalb erkennen, wie groß derselbe ist. Sein Inneres sagt ihm, daß die Menschheit von ihrem Schöpfer abfiel, daß der Mensch, wenn er gerecht sein will, zu demselben zurückkehren muß. Er weiß aus der heiligen Schrift, in welcher Vollkommenheit die ersten Menschen gelebt haben, und hat noch dazu das Beispiel unsers Herrn und Heilandes vor Augen, welcher nicht blos gelehrt hat, sondern auch die Integrität der menschlichen Natur durch sein Leben bewahrt hat. Darum kann er sich nicht durch Unwissenheit entschuldigen, darf er nicht behaupten, daß er das Verlorene nicht wisse. Wenn es

[1]) D. Mevius, Prodrom. jurispr. gent. com. Inspect. III. §. 16.: Natura prima et summa lex est, ad eam recurrere, secura statio, secundum eam agere, optima ratio est.

[2]) Ibid. §. 17.: Quocirca jus naturale quaerendum in convenientia vel disconvenientia cum natura, quam optimam et quidem solam ejus indicem ponimus.

[3]) Ibid. §. 18.: Naturam autem hic accipe, non per corruptam progeniem ob improbos mores non depravata est, sed quae primitus concreata est integra ac corrupta.

[4]) Ibid.: Haud tamen eo minus decet scrutari naturae incorruptae leges. Multum refert nosse, unde discivimus, decet etiam contendere vicissim, unde delapsi sumus. Etsi vero illuc redire non datur, optimus tamen mortalium est, qui eo eniti semper studet, praestantissimus, qui proxime abest, ut quo quisque propius accedit ad naturae bonitatem, eo magis bonus, sapiens et admirandus est.

auch nicht möglich ist, dasselbe wieder erlangen zu können, so ist doch die Erkenntniß des Rechts als Regel des Studiums desselben möglich. Die Natur enthält und erfüllt Alles, und deshalb muß sie erkannt werden. Mit der Natur erscheint das göttliche Licht der Vernunft in den Gemüthern; sie wird mit Hülfe dieses Lichtes begriffen. Die Vernunft ist die Lehrerin des Rechts und zeigt, was dasselbe enthält[1]). Sie ist den menschlichen Gemüthern anerschaffen, und so ist sie das Licht und die Führerin zu dem, was von Natur ist. Die Vernunft ist die Nachahmung der Natur, sie schließt, forscht und räth dem Menschen das von Natur Makellose und Gerechte[2]). Die Macht der Vernunft ist weitumfassend, sie kann alles Menschliche und Irdische durch die mitgeschaffenen Vermögen und Principien des Rechten ableiten und leiten[3]). Alle Menschen sind derselben zum Gehorsam verpflichtet. Die Vernunft reicht, obgleich verderbt, zur Erforschung des Rechts hin; man darf deshalb an der Erkenntniß des Gerechten und Ungerechten aus der menschlichen Natur nicht zweifeln. Man muß nur recht schließen, um erreichen zu können, was mit der Vernunft übereinstimmt. Die Vernunft producirt selbst das vernünftige Schließen. Zur Erforschung des natürlichen Rechts genügt die nackte Vernunft aber nicht, sondern diese muß auf die rechte Vernunft zurückgeführt werden[4]), rectificirt werden. So wenig die Vernunft von Natur unmittelbar das Vermögen zu schließen ist, so wenig ist sie unmittelbar die rechte Vernunft,

---

[1]) D. Mevius, Prodrom. jurispr. gent. com. Inspect. III. §. 20.: Magistra juris ratio velut index simul ejus, quod continet. Mentibus divinitus concreata est lux et dux ad ea, quae sunt naturae.

[2]) Ibid.: Scientia et usus hujus ex ista constat, quae est rectitudinis doctor et actionum rector. Scrutatur illa, colligit, suggerit homini ex se ipso, seu ex mente sua, quae sunt naturae non vitiosae, et hinc justa vel injusta.

[3]) Ibid.: Ampla ejus potestas est, per congenitas facultates, principia rectitudinis, ad omnia humana et quae orbis habet derivandi et dirigendi.

[4]) Ibid. §. 22.: Non desperandum de justi et injusti notitia, ex natura per rationem, si quod ex hac in homine est, recte adhibetur. Totum hoc situm est in rationis usu et exercitio. Studium itaque recte ratiocinandi ducit ad illa, quae naturae conveniunt, ipsa ratio ratiocinandi sui informatrix et simul naturae doctrix est. Non sola seu nuda ratio, quae omni homini communis, ad jus naturale eruendum sufficiat, sed et ipsa ad rectitudinem prius reducenda sit.

oder das Vermögen der Richtigkeit derselben. Letzteres wird erst durch Kunst und Klugheit, durch Erkenntniß und Wissenschaft möglich. Die Vernunft muß auf die Principien gerichtet werden, welche jedem menschlichen Gemüthe inhäriren. Sie wird solche Principien, Keime, Anlagen, Begriffe, Anticipationen leicht erkennen, wenn sie nur auf sich selbst aufmerksam ist. Es gehören dahin die angebornen Begriffe des höchsten Wesens, der Selbstbewahrung des Menschen, des Triebes der Geselligkeit und der Liebe der Kinder zu den Eltern. Da aber solche Begriffe zur Erkenntniß des Guten und Schlechten nicht ausreichen, muß man von jenen Principien zur letzten Erkenntniß weiter fortgehen; man muß in der Erkenntniß des Rechts verfahren wie die Mathematiker, welche von den Principien zu den Beweisen fortschreiten.

Das natürliche Recht ist in der Vernunft enthalten, die Vernunft dictirt dasselbe und erfaßt es rein durch sich selbst. Die Vernunft erkennt das Recht leicht innerhalb ihrer selbst, weil dazu nichts weiter als Aufmerksamkeit, richtiges Urtheilen und Schließen erforderlich ist. Die Natur giebt den Gemüthern das Recht ein, die Vernunft deckt dasselbe auf, der Verstand zeigt, wie es gebraucht werden muß, und das Urtheil wendet es an. Das Recht kann nicht aus dem bestimmt werden, wovon die Natur abweicht, sondern ist auf die Regel der Integrität zurückzuführen. Auch ist das Recht nicht das, was die Dinge sind, sondern diese haben ihre Regel aus dem Rechte. Die Natur dictirt die allgemeinen Gesetze, aber überläßt ihre Anwendung dem rechten Urtheile; sie ist zwar die Lehrerin ihrer selbst im Menschen, aber sie muß erforscht werden: sie führt zur Weisheit, aber bringt diese nicht hervor. Der Mensch lernt durch ihre Führung aber, was sie selbst ist. Zur Erkenntniß sind Principien erforderlich, aus den Principien geht die Wissenschaft hervor und entstehen die Gebote, welche aus den Principien Regeln formiren. Wie aus dem Samen der Baum erwächst, so entstehen aus den einfachen Geboten der erkannten Natur viele andere Gebote, die sich über die ganze Rechtslehre erstrecken. Die Principien des Gerechten sind aus der Natur, die Gebote sind aus den Principien und die Erklärungen des Gerechten aus den Geboten zu entnehmen. Was zu diesen Argumenten führt, ist theils göttlich, theils menschlich; jenes kommt von Gott, dieses folgert der vernünftige Mensch aus der Natur. Die Gewißheit dessen, was der Mensch von Gott

weiß, ist wahr, sie giebt die Regel des Gerechten. Gott schuf den Menschen nach seinem Bilde, Gott hat ihm Vernunft und damit einen Theil des Göttlichen gegeben. Alle Natur ist von Gott und in Gott, Alles, was nicht corrupter, verderbter Natur ist, ist göttlich; auch das natürliche Recht ist göttlich und zugleich menschlich. Die Argumente werden zugleich aus der menschlichen Natur entnommen[1]).

Zur natürlichen Rechtserkenntniß gehört die Kenntniß der natürlichen Gebote. Da das Naturrecht aus der Natur besteht, muß diese näher betrachtet werden, um die Principien und Gebote der Natur wissen zu können. Sowohl sie selbst als das, was ihr gemäß ist, muß erkannt werden. Gerecht ist, was die Natur als solche bewirkt. Man muß daher auf das, was die Natur will, aufmerken, damit man die Argumente des Gerechten und Ungerechten daraus erkennen kann. Die Hauptregel des natürlichen Rechtes ist die An- oder Unangemessenheit mit der Natur; was der Natur gemäß ist, das ist gerecht, was nicht, ist ungerecht. Die An- oder Unangemessenheit selbst liegt in der vernünftigen Natur des Menschen[2]). Einiges fordert die Natur, Einiges verbietet, Einiges erlaubt sie. Was die Natur fordert, stimmt mit ihr nothwendig überein, das kann ohne natürliche Ungerechtigkeit nicht fehlen; was sie verschmäht, sagt ihr nicht zu, das beleidigt sie; was sie erlaubt, darf man beliebig wählen. Um zu erforschen, was der Natur gemäß ist oder nicht, muß man auf das Acht haben, was die Natur liebt. Das kann aber nur die unverderbte Natur des Menschen. Es giebt in Hinsicht dessen, was gerecht und ungerecht ist, natürliche Axiome, welche im Herzen des Menschen enthalten sind. Solche Axiome sind: Jedes bewahrt und verhält sich so, wie die Natur es geschaffen hat; was von Natur nothwendig ist, das ist gerecht; Keiner darf sich zueignen, was die Natur dem Andern gegeben hat; Jeder soll das Seinige ungehindert genießen; der Mensch soll alles Natürliche nach seiner eigenthümlichen Beschaffenheit benutzen; er soll alles das, was zu seinem Leben erforderlich und nützlich ist, gebrauchen; er soll sich und das Seinige bewahren; soll Jedem das Seinige geben,

---

[1]) D. Mevius, Prodrom. jurispr. gent. com. Inspect. III. §. 23—30.

[2]) Ibid. Inspect. IV. §. 2.: Praeprimis autem hoc quaerendum in natura rationali, quae est hominum.

und soll in Allem die natürliche Ordnung erhalten[1]). Keiner soll an der Gewißheit und Beständigkeit dieser allgemeinen Axiome der Natur, dieser Hauptargumente des natürlichen Rechtes zweifeln. Das natürliche Recht kann aus denselben wirklich entnommen, abgeleitet und im Leben angewendet werden.

Alles und Jedes dient nach seiner Natur dem Menschen. Die Wissenschaft des natürlichen Rechtes besteht deshalb in der rechten Kenntniß der menschlichen Natur. Quelle des natürlichen Rechtes ist die Seele des Menschen, welche mehrere Vermögen hat. Das vorzüglichste Vermögen der Seele ist das Denkvermögen, ohne welches das Recht so viel als nichts ist. Gott hat dem Menschen Verstand und Willen gegeben; er kann durch seinen Verstand Himmlisches und Irdisches erforschen und gerecht handeln. Verstand und Wille sind im Menschen auf's innigste mit einander verbunden. Man darf deshalb beide nicht von einander trennen; kein Mensch hat Willen ohne Verstand, darum soll der Mensch verständig wollen. Das Denkvermögen applicirt sich durch das Willensvermögen. Der Wille ist in Einheit mit dem Verstande die Königin der menschlichen Handlungen. Der Wille begehrt von Natur das Gute und verschmäht das Böse, darum soll der Mensch das Gute wählen und das Böse meiden. Wählt er Letzteres, so ist das gegen das Gewissen und ein Fehler des Willens; der Mensch soll nicht wollen, was Gott und der Natur zuwider ist. Der Wille ist frei, deshalb soll er nicht gezwungen werden. Er kann anders wollen, sonst wäre er nicht frei. Keiner kann sich auferlegen, nicht anders zu wollen. Wer seinen Willen dem Willen eines Andern unterwirft, verliert die Freiheit. Dies sind die natürlichen Gesetze der menschlichen Seele[2]).

Der andere menschliche Theil ist der Körper. Dieser hat für sich kein Recht, sondern ist der Seele unterworfen und gehorcht derselben. Die Seele darf gegen den Körper nicht mehr unternehmen, als gegen sich selbst, weil sie nicht ohne den Körper sein kann. Sie darf eben so wenig Andern erlauben, gegen ihren Körper etwas thun zu dürfen, um dadurch nicht selbst Schaden zu leiden[3]). Der Mensch hat ferner natürliche Eigenschaften, die mit dem natürlichen Rechte

---

[1]) D. Mevius, Prodrom. jurispr. gent. com. Inspect. IV. §. 5—15.

[2]) Ibid. §. 17—23.

[3]) Ibid. §. 23.

zusammenhängen. Gott und die Natur haben ihn zu einem vernünftigen lebendigen Wesen geschaffen. Der Mensch unterscheidet sich also durch die Vernunft vom Thiere; er thut nichts ohne Vernunft, erkennt die rechte Vernunft und unterwirft ihr Alles, selbst den Irrthum; er mißbraucht sie nicht durch Betrug und verdirbt sie nicht. Die Vernunft kann über Alles urtheilen, kann unterscheiden, was dem Verstande, dem Willen und den Affecten angehört, was gut und böse ist[1]).

Die ursprüngliche Natur des Menschen ist zwar durch den Fall verderbt worden, aber bleibt für uns, wie sie im Stande der Integrität war, doch die allgemeine Lebensregel; sie dictirt auch nach der Corruption die natürlichen Gesetze[2]), welche fordern, daß der Mensch den primitiven Zustand der Seele wieder erlangen soll. Er soll die ursprüngliche Richtigkeit der Seele in allen Handlungen des Lebens durch Ehrbarkeit bewahren und soll dies durch gute Erziehung und Sitte zu erreichen suchen; er soll gestraft werden, wenn er das nicht thut, er soll die Hindernisse vermeiden, wodurch die Richtigkeit wieder gewonnen werden kann, und soll die Hemmungen entfernen, wenn sie eingetreten sind. Kurz, er soll nicht ungerecht handeln.

Die Natur hat die Menschen einander ähnlich geschaffen. Sie hat dem Menschen die Macht über alle Creaturen gegeben, aber nicht über andere Menschen. Das Recht der Natur ist daher Allen gemeinschaftlich. Darum soll Keiner den Andern durch Worte und Handlungen verletzen, Keiner soll sich über den Andern erheben. Keiner soll sich mehr Recht anmaßen, als er verdient, Keiner soll das Recht, was er sich selbst zuschreibt, an Andern negiren. Jeder soll dem Andern gleiches Recht geben, soll in Hinsicht des Nutzens die Mitte wählen und Andere nicht an ihrer Selbstbewahrung hindern. Die Natur hat die Menschen nicht blos einander ähnlich gemacht, sondern hat dieselben auch aus einem Stamm erzeugt. Gott hat dem Menschen in dieser Beziehung und zu diesem Zwecke, gleichfalls gewisse natürliche Gesetze eingegeben. Solche Gesetze sind das Gesetz der Liebe: Jeder soll den Andern lieben, wie sich selbst; das Gesetz der Humanität: Jeder soll den Andern an der Gemeinschaft der

---

[1]) D. Mevius, Prodrom. jurispr. gent. com. Inspect. IV. §. 24, 25.

[2]) Ibid. §. 26.

Dinge aus Menschlichkeit Theil nehmen lassen; das Gesetz der natürlichen Verwandtschaft: Jeder soll dieselbe ehren[1]). Die Natur hat die Menschen nackt und hülfsbedürftig geschaffen, aber hat zugleich Mittel an die Hand gegeben, wodurch die Hülfsbedürftigkeit entfernt werden kann. Die Menschen sind geschickt, Mittel zu erfinden und dadurch ihre Zwecke auszuführen. Die Folge davon ist die Nothwendigkeit der menschlichen Gesellschaft, die Herrschaft über die Dinge, die Freiheit des Verkehres und die Pflicht der Arbeit. Alles das ist zur menschlichen Subsistenz erforderlich. Auch hat die Natur den Menschen mit der Neigung der Selbstliebe geschaffen. Der Mensch will daher existiren und hat das Verlangen seines Wohlergehens[2]). Daraus entstehen mehrere Gesetze: der Selbstbewahrung, der Verwendung alles dazu Nützlichen und Nothwendigen, des Widerstandes gegen alles Feindliche, der Selbstvertheidigung, der Sicherstellung gegen alles Schädliche, des Schadenersatzes und des Zwanges der Uebelthäter. Die natürliche Selbstliebe treibt den Menschen, seinen Nutzen zu suchen, wenn kein fremdes Recht es hindert; den eigenen Nutzen und den Nutzen Anderer zu vertheidigen; Alles zu occupiren, was nicht bereits Eigenthum ist; Mittel und Titel zu erwerben und die Hindernisse des Gebrauches der Dinge zu entfernen[3]). Der Mensch hat von Natur ferner das Begehren, Kinder zu erzeugen, sein Geschlecht fortzupflanzen, für die Ernährung und Erziehung der Nachkommen zu sorgen. Er ist der Gesellschaft fähig, begehrt sie natürlich und nothwendig, die Vernunft zieht ihn zu derselben hin. Daher die Gebote: Jeder beweise sich dem Andern nützlich, denn es kann keine Gesellschaft ohne das sein; Jeder behandle den Andern liebevoll, denn Liebe ist das Band und Mittel der Bewahrung der Gesellschaft, sie einigt die Menschen[4]); Jeder sorge für sich und die Gesellschaft; Jeder lebe einträchtig mit dem Andern; Keiner störe die Gesellschaft und sei nicht unzuver-

---

[1]) D. Mevius, Prodrom. jurispr. gent. com. Inspect. IV. §. 28.

[2]) Ibid. §. 30.: Natura hominem fecit sui praeprimis amantem et studiosum. Quidquid natura homini tribuit, propendet et stimulat in amorem sui. Is ad duo haec ducit alterum, ut velimus esse, alterum, ut cum sumus, etiam bene nobis sit.

[3]) Ibid. §. 31—34.

[4]) Ibid. §. 35.

lässig im Leben[1]). Die Natur hat den Menschen zum Herrn über Alles gesetzt, welcher deshalb das absolute Recht hat, Alles genießen zu dürfen. Daraus entstehen folgende Gebote: achte die Creatur weniger als deinen Mitmenschen; gebrauche sie zu deiner Subsistenz; begehre nicht blos Eigenthum für dich allein; trage das Deinige zum allgemeinen Wohle bei; gebrauche das Recht auf Alles nicht mehr als nöthig ist; genieße das Deinige, ohne den Nutzen Anderer dadurch zu beeinträchtigen; verlange nichts der menschlichen Gesellschaft zuwider[2]). Die Selbstliebe erzeugt im Menschen das natürliche Verlangen des Wohlseins[3]). Der Mensch soll dasselbe an Andern bethätigen, für empfangene Wohlthaten dankbar sein, seine Heimath lieben, soll die Gesellschaft ehren, der Obrigkeit gehorchen und die Verträge halten. Die Natur hat den Menschen frei geschaffen, deshalb liebt der Mensch die Freiheit und ist aller Knechtschaft abgeneigt. Diese vorzüglichsten Elemente des Naturrechts haben alle Völker und Menschen zu respectiren. Ohne sie gilt kein Gesetz, keine Interpretation und Beobachtung eines Gesetzes, sie sind die Seele der Gerechtigkeit, sie gehen durch die Vernunft in alle menschliche Gesellschaft ein[4]).

Das Naturrecht wird am besten erkannt, wenn man die Natur betrachtet, wie sie zuerst geschaffen wurde, und man den Menschen erforscht, wie er nach der Natur sein soll. Der Mensch war zuerst im Stande der Integrität, aber wich von demselben ab und gerieth deshalb in den Stand der Corruption. Die Menschen liebten im Stande der Integrität die Gleichheit des gemeinschaftlichen Zustandes, das gleiche Recht auf Alles, sie beneideten einander nicht, sondern lebten einträchtig, sie liebten und verehrten Gott. Mit der Depravation wurde das anders, das ursprüngliche Recht wurde verkehrt. Damit trat die Begierde wieder hervor. Die primäre Gleichheit wurde dadurch alterirt. Jeder maßte sich das Recht auf Alles an, Jeder begehrte Nutzen, Bequemlichkeit und Ehren blos für sich, Kei-

[1]) D. Mevius, Prodrom. jurispr. gent. com. Inspect. IV. §. 35.: Ut quisque alteri se praebeat amabilem.

[2]) Ibid. §. 36 — 39.

[3]) Ibid. §. 39.: Omnibus insitus sui amor naturale hoc fecit homini, ut sibi bene esse et fieri velit.

[4]) Ibid. §. 40, 41.

ner half dem Andern. Jeder wurde getrieben, Alles auf sich selbst zu beziehen, Jeder nahm sich gleiches Recht, gleiche Gewalt. Dies erzeugte Haß, Neid, Habsucht und selbst Gewaltthätigkeit, zuletzt einen allgemeinen Kriegszustand. Das Naturrecht genügte nicht mehr, die Menschen im Zaume zu halten. Die Fehler und Mängel kamen nicht aus dem Rechte, sondern aus dem depravirten Zustande, in welchem das Recht erschüttert wurde. Mit den Fehlern und Mängeln entstand jener Kriegszustand, welcher nicht der Natur als solcher, sondern der depravirten Natur angehört, in welcher zwar die Natur, aber nicht das Recht der Natur verderbt wurde. Das Recht blieb, mahnend zum Guten und das Uebel bezwingend, zurück[1]). Der Kriegszustand ist als unsittlich zu vermeiden, denn er entspringt aus der Depravation und stellt alle natürlichen Rechte in Frage. Die Menschen leben desto glücklicher, je mehr sie durch gute Sitten und Gesetze zu dem ersten Zustande zurückkehren. An die Rückkehr mahnt sie die göttliche und menschliche Weisheit. Ungeachtet das Menschengeschlecht depravirt ist und die Depravation den Kriegszustand herbeiführte, hört das natürliche Recht nicht auf. Dasselbe ist unveränderlich. Deshalb muß man über die Mittel nachdenken, durch welche die Integrität zwar nicht ganz, aber doch zum Theil wieder gewonnen wird, damit das natürliche Recht im praktischen Leben bewahrt und bethätigt werden kann. So entsteht das allgemeine Bedürfniß, zu dem Stande der Integrität zurückzukehren, Hülfsmittel gemeinsamer Rechtschaffenheit zu finden und zu stabiliren[2]).

Soll der Mensch den ungestörten und rechten Gebrauch des natürlichen Rechtes wieder erhalten, so muß er den Sinn, die Bedeutung desselben zum Bewußtsein zu bringen suchen. Das natürliche Recht muß die größte Autorität unter den Völkern haben und nothwendig bewahrt werden. Alles muß demselben unterworfen sein. Darum ist Zucht und Zwang nöthig. Als die Menschen sahen,

---

[1]) D. Mevius, Prodrom. jurispr. gent. com. Inspect. V. §. 1.: Non ex jure, sed a depravato homine juris non amplius observanter ea vitia atque mala sunt, et cum his ille status, quem belli dicimus, ortus fuit. Non naturae ut talis, sed depravationis, quae naturam, non tamen jus ejus in se consideratum corrupit, status est, sub hac manet jus ipsum, admonens bona, et coercens prava.

[2]) Ibid. §. 2.: Commune itaque actum, rediri ad pristinum innocentiae statum, et probitatis communis reperiri atque stabiliri adjumenta.

daß sie dies nicht einzeln durchsetzen konnten, verbanden sie sich mit einander, suchten ihre Kräfte zu vereinigen und dadurch Andere einzuschüchtern. Die Gesellschaft wurde das gefällige Mittel der Bewahrung des Rechtes, der Ruhe, des Friedens[1]). Die Menschen sammelten sich und fingen an Staaten zu bilden, um bequemer leben zu können. Aber die Staaten sind verschieden: ein Staat ist größer und stärker als der andere. Der Zustand des Krieges unter den Staaten hörte darum nicht auf; deshalb entstanden Bündnisse von Staaten. Soll die menschliche Gesellschaft fest sein, so sind Conventionen und Constitutionen nöthig, damit das Recht und der Frieden bewahrt werden kann. Darin kommen die Völker stillschweigend überein, und dies ist der Grund, warum von dem primären natürlichen Rechte das secundäre Recht oder Völkerrecht unterschieden werden muß. Letzteres ist nicht, wie das natürliche Recht, angeboren, sondern von dem freien Willen aufgenommen, durch Gewohnheit und Gebrauch gebilligt, durch Uebereinstimmung nothwendig geworden[2]). Das Völkerrecht wurde durch einen Urheber, das natürliche Recht wird durch eine Ursache, einen nothwendigen Zweck[3]). Jenes secundäre Recht haben nicht blos alle Völker aufgenommen und darüber eingestimmt, sondern haben dasselbe auch zur Gerechtigkeit, zum Wohle, zum Frieden nöthig gehabt, weil es Aller Wohl betrifft. Es kann im Unterschiede von dem primären natürlichen Rechte, welches von Gott kommt, menschliches Recht heißen, weil es durch die Vernunft aus dem Willen der Völker entsteht. Die Völker, durch Erfahrung so vieler Uebel und Unbequemlichkeiten belehrt, erfanden nach der Depravation das secundäre Recht, stellten dadurch die Kraft des natürlichen Rechtes wieder her und befestigten dasselbe. Dies Recht des vernünftigen Schließens, der Berathschlagung, der Bewahrung[4]) wurde festgesetzt, damit den Menschen das natürliche Recht des primitiven Zustandes in einem ruhigen, bequemen Leben

[1]) D. Mevius, Prodrom. jurispr. gent. com. Inspect. V. §. 4.: Societas inde pro remedio, unde jus, quies, pax haberetur, complacuit.

[2]) Ibid. §. 5.: Illud jus gentium, quod voluntarium seu secundarium dicimus, non connatum ut naturale, sed voluntate receptum, consensu in necessitatem deductum.

[3]) Ibid.: Sicut illud ex autore, sic hoc ex causa seu fine necessarium fuit.

[4]) Ibid. §. 9.: Jus ratiocinationis.

zu Theil werden möchte[1]). Es ist von dem Gebrauche des natürlichen Rechtes nicht so sehr verschieden, denn es formirt die Gesellschaft, paßt dem Naturrecht Alles an, unterdrückt das Widerstreben der depravirten Natur und macht alle Mittel zu diesem Zwecke geltend.

Auch dieses Recht geht von leichten Principien aus. Es fing bei einigen wenigen Völkern an und verbreitete sich nach und nach über den ganzen Erdkreis. Einer oder der andere Staat erfand es, andere nahmen es, aus gemeinsamer Vernunft bewogen, an und verwendeten es zu ihrem Nutzen. Als sie sahen, daß sie ohne gemeinsames Recht nicht handeln konnten, brachte dies sie zur Vernunft, so daß sie sich jenes Rechtes bedienten. Dasselbe ist eigentlich nicht aus der Uebereinstimmung der Völker abzuleiten, auch nicht aus dem Beispiele und dem Vorgange gebildeter Nationen, welche der Kraft ermangeln, andere verbinden zu können, sondern es ist darum gemeinsames Recht, weil es die Vernunft zum Frieden der Völker als natürlich und nützlich dictirt hat, nicht deshalb, weil es dem einen oder andern convenirt. Seine Kraft geht nicht aus seiner Aufnahme, sondern aus der Vernunft hervor. Man darf deshalb das Völkerrecht und das durch Verträge der Völker constituirte Recht nicht vermischen. Die Vernunft fordert, daß die Kenntniß des gemeinsamen Rechtes aus dem genommen werde, kraft dessen es verpflichtet, weshalb es kein Recht ohne Verbindlichkeit giebt. Ist die Beobachtung desselben allen Völkern gemeinsam, so ist das Recht das Völkerrecht, welches auch dann sein würde, wenn die Völker es nicht aufgenommen hätten. Aber sie müssen es aufnehmen, damit Gerechtigkeit unter ihnen sei.

Die Anfänge des socialen Lebens der Völker sind die Argumente der gemeinsamen Gerechtigkeit derselben. Forscht man nach, was die Völker noch anders verbindet, als die Natur, so erkennt man leicht, daß es die Gesellschaft ist. Sie fanden in der Gesellschaft Hülfe, Recht und Schutz, deshalb kam es zur gemeinsamen Gesellschaft, welche den Zweck hat, die einzelnen Gesellschaften zu

---

[1]) D. Mevius, Prodrom. jurispr. gent. com. Inspect. V. §. 10.: Jus gentium secundarium eo praecipue intendit et conditum fuit, ut quod juris naturae primaevi est, in vita tranquilla et commoda hominibus contingere et securum esse possit.

bewahren und die andern nicht zu stören. Die Gesellschaft ist gleich mit den ersten Menschen entstanden. Die Nachkommen derselben machten sofort eine Gesellschaft aus. Das spätere Geschlecht ehrte und vermehrte sie: es ging, von Natur zur Gesellschaft geboren, die Gesellschaft gern ein und liebte sie[1]). Die erste Gesellschaft, die häusliche, war eine dreifache: zwischen Mann und Frau, Eltern und Kindern, Herren und Knechten. Diese machten zusammen die Familie aus. Mehrere Familien verbanden sich zum Schutz gegen Beleidigungen und Verletzungen. Daraus entstanden Körperschaften, Gemeinschaften. Diese bildeten wieder Dörfer, Städte und endlich Staaten. Zur Gesellschaft gehört, daß sie gut zusammengesetzt, erhalten, und Alles entfernt werde, was dem Zweck derselben hinderlich sein kann. Gerechtes und Nützliches dürfen in der bürgerlichen Gesellschaft nicht getrennt werden. Das höchste Gesetz der Gesellschaft ist das Wohl des Volkes, darum soll der Staatsbürger sein Privatinteresse von dem öffentlichen Interesse nicht scheiden. Er soll bei seinen Handlungen immer das Ganze im Auge haben. Die Gesellschaft ist wesentlich eine Einheit, ein Sinn und Gemüth, eine Person, ein Wille. Das Centrum der Gesellschaft, wonach Alles hinstrebt, ist der Staat, der allgemeine Nexus, wodurch Alles zusammenhängt. Der Wille des Einzelnen muß daher dem Willen des Allgemeinen unterworfen sein, die natürliche Freiheit und Meinung in Allem muß in dem, was die Gesellschaft betrifft, aufhören. Keine Gewalt darf dem Ganzen widerstreben; Nichts darf von der Einheit des Staates abweichen. Das gemeinsame Wohl und das Wohl des Einzelnen sollen in einander aufgehen. Alles muß in der Gesellschaft Eins sein. Es muß Einheit des Gemüthes, des Willens sein; dies geschieht nur durch Constituirung Eines, in dem Alle Eins sind. Dieser Eine ist der Herrscher, Regierer, dem Alle unterworfen sein müssen. Der Herrscher, dieser Eine, repräsentirt Alle. Sein Wille ist der Wille des Ganzen, der Gesellschaft, des Staates. Was er beschließt und ausführt, das wollen Alle; deshalb darf Keiner seinem Willen entgegen sein, weil

---

[1]) **D. Mevius, Prodrom. jurispr. gent. com. Inspect. V. §. 19.: Societatis origo cum primis hominum existit. Ex quibus prognati cum ipsis in illam coaluerunt. Coluit et auxit illam ulterior progenies et multiplicatum genus humanum, ut natura societati natum, sic istam amavit et lubenter iniit.**

er sonst gezwungen wird. Der Herrscher muß hinreichende Gewalt zu diesem Zwecke haben. Er hat sie auch, denn seine Gewalt ist keine Gewalt des einzelnen Menschen, sondern Aller in einer Einheit. Sie ist deshalb die höchste Gewalt und ist als solche absolut, denn sie gilt und reicht für Alle hin, die zur Gesellschaft gehören. Die Folge der Gewalt ist der Gehorsam. Aber Einer allein kann die Gesellschaft nicht besorgen, deshalb sind Räthe nöthig, die der Herrscher wählt und welchen er einen Theil der Herrschaft überträgt. Was die Räthe anordnen, das gilt daher, als käme es vom Herrscher selbst. Der Einzelne darf nichts thun, was die Gesellschaft schwächen oder gar aufheben kann. Sie muß bewahrt, muß erhalten werden. Alle sind verpflichtet, für den Staat zu wachen, denselben zu schützen und ihr Leben für ihn zu lassen[1]).

Das Leben im Staate ist nicht möglich ohne Religion. Aber die Religion muß wahr, muß dem göttlichen Willen gemäß sein. Der Staat hat das Recht des Cultus und der Ernennung geistlicher Behörden, hat das Recht der Anwendung der Ceremonien, des Unterrichts, der Errichtung von Schulen und der Vorschrift der Lehre; er hat auch das Recht der Gesetzgebung, der Interpretation und Veränderung der Gesetze, des Gerichts, des Schutzes, der Bewaffnung, der Bündnisse, der Strafe und des Krieges; aber der Staat soll den Krieg um des Friedens willen führen, soll im Kriege nichts gegen das natürliche Recht thun. Die Völker haben das Völkerrecht unter einander zu bewahren: das erste Band des Völkerrechts ist die Vernunft, das zweite die Nothwendigkeit, das dritte die Bedürftigkeit[2]).

Der Staat hat die Pflicht, das natürliche Recht unter seinen Gliedern und Mitbürgern handhaben zu müssen; er muß zugleich bewirken, daß Alle das natürliche Recht genießen können. Insofern ist der Staat der Diener des gemeinsamen Rechts, der Bewahrer des Rechts und Wiederhersteller desselben nach der Depravation. Der Staat fügte dem natürlichen Recht die Macht und die Kraft hinzu, die Menschen verpflichten zu können. Das Recht folgt der natürlichen Vernunft, aber nimmt seine Macht aus der Fürsorge des Staates. Zu der moralischen Nothwendigkeit kommt die bür-

[1]) D. Mevius, Prodrom. jurispr. gent. com. Inspect. V. §. 20 — 33.

[2]) Ibid. §. 34 — 54.

gerliche hinzu. Dadurch wird im Staat Vieles anders bestimmt. Das natürliche Recht ist zwar unveränderlich, aber das menschliche Recht hat Einfluß auf dasselbe, wenn die Menschen sich zu dem natürlichen Rechte unfähig zeigen. Die Menschen gehen wegen des Rechts und des Friedens eine bürgerliche Gesellschaft ein und unterwerfen Alles dem Staat, selbst das Recht, was sie von Natur haben. Der Staat hat nach Art des natürlichen Rechts deshalb das supereminente Recht aus dem gemeinschaftlichen Vertrage Aller, oder hat dasselbe Recht auf Alles, was der Einzelne im primären Zustande hatte. Der Staat formirt das natürliche Recht, welches dadurch nützlicher, sicherer und bequemer wird; er ordnet die Art dessen an, was das natürliche Recht dictirt, d. h. er temperirt, moderirt. Das primäre und secundäre Völkerrecht wird mit seinen Anordnungen untermischt; durch das bürgerliche Recht wird dem gemeinsamen Recht viel entweder hinzugefügt oder genommen [1]).

Gerecht und Recht ist verschieden. Das Recht wird durch das Gesetz constituirt. Das Gerechte besteht in Personen, Handlungen und Sachen, das Recht besteht in der Regel. Das Recht ist leichter zu bestimmen als das Gerechte. Die Schwierigkeit liegt in der großen Verschiedenheit des Gerechten und Ungerechten. Im Gerechten kommt nicht sowohl das Recht in Betracht, als die Tauglichkeit der Materie zum Recht, als die Convenienz oder Inconvenienz mit demselben. Die Uebereinstimmung des Gerechten und des Rechts ist vollkommen oder unvollkommen. Das Recht Gottes und der Natur ist vollkommen, aber nicht die Beobachtung des Rechts ist vollkommen. Das unvollkommene Recht unter den Menschen wird durch die Gnade Gottes gerecht. Vor Gott ist kein Mensch gerecht, ausgenommen Einer, welcher allein das göttliche Gesetz erfüllt, welcher demselben gemäß gelebt hat. Regeln des Gerechten entstehen, wenn natürliche Freiheit, wenn Gesetz oder stillschweigender Vertrag etwas aufheben oder verbieten. Das Gerechte durch Sitte, Gesetz, ist nicht wahrhaft gerecht, sondern empfängt bloße Wirkungen des Rechts [2]).

Das Recht ist das Werk der Gerechtigkeit. Die Gerechtigkeit

---

[1]) D. Mevius, Prodrom. jurispr. gent. com. Inspect. VI. §. 1 — 33.

[2]) Ibid. Inspect. VII. §. 1 — 30.

ist die Substanz, Zweck und Leiterin des Rechts [1]). Das Recht ist dem Menschen anerschaffen worden, aber so, daß er gerecht oder ungerecht sein kann. Erst wird das Recht constituirt, dann wird es bewahrt und geübt. Dadurch wird die Gerechtigkeit bewirkt. Die Gerechtigkeit heißt darum so, weil sie das Recht feststellt. Die Quelle der Gerechtigkeit ist Gott. Jene Quelle ist auf die Menschen geleitet worden, damit sie Gott ähnlich sein sollen. Die Gerechtigkeit regiert das menschliche Leben, damit dasselbe Gott, der Natur und der Gesellschaft gemäß sei. Die Gerechtigkeit fing in und mit dem Menschen an, sie wurde dem Menschen mit der Natur zugleich gegeben. Die Gerechtigkeit ist universell und partikulär. Die universelle Gerechtigkeit ist der Complex aller Tugenden; die partikuläre Gerechtigkeit ist specielle Tugend. Jene ist der Zweck des Rechts und das Object der Rechtswissenschaft. Die Menschen werden durch Gerechtigkeit geschickt, recht zu handeln. Dazu gehört ein beständiger Wille. Wirkungen der Gerechtigkeit sind: Jedem das Seine geben; sich selbst, aber auch Andere berücksichtigen. Daraus entstehen Mäßigkeit, Selbstbewahrung, Gleichheit. Die Gerechtigkeit enthält alle Pflichten, welche der Mensch Gott und seinen Nebenmenschen schuldig ist. Zweck der Gerechtigkeit ist die Gerechtigkeit selbst, wie das Gute; auch dieses wird um sein selbst willen begehrt. Das Gegentheil der Gerechtigkeit ist die Ungerechtigkeit; zwischen beiden giebt es keine Mitte [2]).

Die Rechtswissenschaft ist die Kunst des Guten und Billigen, die Kenntniß des Gerechten und Ungerechten, der göttlichen und menschlichen Dinge. Die Rechtswissenschaft ist universell oder speciell. Die universelle Rechtswissenschaft ist allen Völkern gemeinsam, sie übt zum Nutzen der menschlichen Gesellschaft alle Arten der Gerechtigkeit; die specielle Rechtswissenschaft leitet das Gerechte im bürgerlichen Leben. Die Rechtswissenschaft erfordert dreierlei: Erkenntniß der Dinge, über welche Recht gesprochen werden soll; Kenntniß des Rechts, wonach über die Dinge geurtheilt und beschlossen werden soll; Verbindung des Rechts mit

---

[1]) D. Mevius, Prodrom. jurispr. gent. com. Inspect. VIII. §. 1.: Jus justitiae opus est, et haec vicissim juris substantia, finis, atque ad semet directio.

[2]) Ibid. §. 2—20.

den Dingen. Hierzu ist die Kenntniß des Gerechten und Ungerechten, und dann die Kenntniß des Rechts und der Anwendung desselben erforderlich, damit das Gerechte jedem Einzelnen zu Theil werden kann. Die Rechtswissenschaft ist im Staat durchaus nothwendig, sie hat die Gerechtigkeit zum Nutzen Aller in der bürgerlichen Gesellschaft geltend zu machen. Ihr Gegenstand ist erstens die Ethik; diese erkennt aus natürlichen Principien, was Gott und dem Menschen zukommt; zweitens die Politik, diese erörtert das Eigenthümliche der häuslichen und bürgerlichen Gesellschaft, das Nützliche und Nothwendige, und betrachtet die Sitten und Gesetze eines besondern Volkes und Staates. Man muß Rechtswissenschaft und Politik deshalb unterscheiden. Die erste betrachtet das Gerechte und Ungerechte; die letzte faßt den Gebrauch desselben in's Auge und formirt die Axiome nach dem Nutzen oder Schaden. Der Jurist sorgt für die Gerechtigkeit, der Politiker für den Nutzen im Staat; Jurisprudenz und Politik haben jede ihre eigenen Regeln, Principien und Gebote, sie sind beide für den Staat thätig, darum gebührt keiner vor der anderen der Vorzug.

Nach den Schlußworten im Prodromus beabsichtigte Mevius eine ausführlichere Abhandlung über das Völkerrecht erscheinen zu lassen[1]), aber der Tod hinderte ihn daran. Nach jenen Worten zu urtheilen, wollte er auch in dem größeren späteren Werke an dem im Prodromus aufgestellten Princip festhalten. Der Inhalt sollte im Einzelnen mit dem Natur- und Völkerrecht übereinstimmen, während nur Einiges hervorgehoben werden sollte, was von dem römischen Rechte und von den Sitten des Jahrhunderts verschieden wäre. Der Prodromus wurde nach dem Tode des Verfassers unter dem veränderten neuen Titel Nucleus herausgege-

[1]) D. Mevius, Prodrom. jurispr. gent. com. Inspect. IX. §. 25.: Curabo, si vita et valetudo per dei gratiam supererit, ut explicatior inter gentes tam juris tam justi et injusti collecta, et ad finem pene deducta traditio, non diu post haec in lucem veniat Quo in antecessum etiam de tenore subsecuturi tractatus tibi constet, summa capita exponendorum cum dispositione operis tibi velut in tabula repraesento et hic subjicio. Circa singula reperies in tractato, quid conveniat tum naturali, tum recepto juri gentium, et in quo aliqua a jure civili Romanorum moribusque hujus saeculi sint aut videantur diversa. Talia dignoscendi discernendique utilitas commendabit uti spero studium. Si non exactum, excusabit lectoris aequanimitas et supplebit felicioris operae dexteritas.

ben[1]). Die für den veränderten Titel in der Vorrede zum Nucleus enthaltenen Gründe sind folgende: Erstens hätten namhafte Männer sich beklagt, daß dies Buch zwar viel verlangt, aber wenig gekannt sei; Andere hätten bezeugt, daß das wahre Princip des Naturrechts darin aufgestellt worden wäre: und doch habe die Erfahrung gelehrt, daß der Prodromus nicht in allen Händen sei. Das sei fast unerklärlich, aber vielleicht sei schuld daran, daß das Werk so schwer zu lesen sei und keinen Index habe. Man habe mit dem neuen Titel deshalb zugleich dem Buche einen ausführlichen Index beigegeben, besonders für diejenigen, welche nach Neuigkeiten verlangten, die den Prodromus vernachlässigt hätten, aber dafür nun den Nucleus desto fleißiger lesen möchten. Was das versprochene größere Werk des Mevius betreffe, so wollten die Erben für die Herausgabe sorgen; die neue Herausgabe des Prodromus und der neue Titel desselben könne die Herausgabe des größeren Tractats vielleicht beschleunigen, sie könne ein Antrieb sein, dasselbe dem Publikum nicht länger vorzuenthalten[2]).

Wir müssen erst der Dissertationen Rachels gedenken[3]), ehe wir das Princip der Integrität bei Mevius weiter erörtern können, denn jene schließen sich an dieses an. Man will wissen, daß v. Boyneburg an Rachel geschrieben haben soll, er möge das Natur- und Völkerrecht nach der christlichen Lehre behandeln, wie Selden dasselbe

[1]) David Mevii, S. Reg. Majestati Sueciae a secretis consiliis et in summo tribunali Wismariensi Vice-Praesidis Nucleus juris naturalis et gentium principia ejus et fundamenta exhibens, olim sub nomine Prodromi jurisprudentiae gentium communis emissus, jam indice locupletissimo auctus. Francoforti et Lipsiae, apud Christianum Weidmannum, literis Coleri, MDCLXXXVI.

[2]) D. Mevii Nucleus, Praefatio ad L. — Es ist ein solches hinterlassenes Werk des Mevius unter dem Titel: „Systema jurisprudentiae gentium communis, opus posthumum, ed. Engelbrecht" wirklich erschienen. Ich habe mir alle Mühe gegeben, dasselbe zu erhalten, ich habe deshalb bei den namhaftesten Bibliotheken Deutschlands angefragt, und habe selbst es auf mehreren Bibliotheken, jedoch vergebens, gesucht. In der geschichtlichen Darstellung und Entwickelung ist durch den Ausfall desselben aber eine Lücke nicht entstanden, denn nach dem Prodromus zu urtheilen, ist das Princip in dem genannten System dasselbe geblieben.

[3]) Samuelis Rachelii, Icti, et in illustri Holsatiae academia antecessoris, de jure naturae et gentium dissertationes. Kiloni, literis Joachimi Reumanni. Acad. Typogr. anno CIↃIↃCLXXVI.

nach der Disciplin der Hebräer erörtert habe. Rachel geht in seinen Dissertationen über das Natur- und Völkerrecht historisch zu Werke, er giebt erst die verschiedenen Ansichten und Definitionen über das Recht an, er kritisirt sie dann, resumirt das Gesagte und reducirt Alles zuletzt auf folgende Hauptbestimmungen: Das Naturrecht hat seinen Ursprung und seine Autorität aus der göttlichen Vorsehung; die Gesetze und Gebote desselben sind der vernünftigen und socialen Natur des Menschen gemäß; Naturrecht ist, was mit dem Lichte der vernünftigen Natur erkannt werden kann. Das Naturrecht ist Gott gemäß, die Strahlen desselben gehen von der Gerechtigkeit Gottes aus [1]). Rachel versteht unter vernünftiger, socialer Natur des Menschen nicht die corrupte Natur desselben, welche voller Mängel sein soll. Dieser Unrath sei das Gegentheil des Naturrechts, man soll deshalb annehmen müssen, daß Gott sein Recht der unverderbten menschlichen Natur conformirt habe. Rachel folgert aus der dritten Bestimmung, daß der Mensch das Naturrecht auch ohne offenbartes Wort wissen könne, und bezeichnet jene vier Hauptbestimmungen als die Erforderniße oder Eigenschaften des Naturrechts, welche er näher untersuchen, vergleichen und verbinden will [2]). Er sagt: es giebt viele Aeltere und Neuere, die das Naturrecht nicht blos leugnen, sondern offen bekämpfen; Andere behaupten, daß das Naturrecht aus der Neigung des menschlichen Triebes entsteht; aber das Ziel desselben ist die göttliche Providenz, das Naturrecht ist nicht auf menschliche Willkür, sondern auf jene Providenz gegründet [3]). Das Naturrecht kommt auch nicht aus der So-

---

[1]) Sam. Rachelii dissertatio prima de jure naturae §. 20. p. 16—17.: Primum est, jus naturae originem et autoritatem suam habere a providentia divina; alterum, leges et praecepta ejus hominis naturae rationali et sociali convenientissime accommodata esse: Absit vero ut quis hic intelligat hominis naturam varia vitiorum labe corruptam; haec enim inquinamenta cum juri naturali contraria sunt, deus integrae et minime corruptae naturae humanae sua jura conformasse existimandus est; tertium his naturae etiam ideo dici, quod lumine naturae rationalis percipi et cognosci queat; quartum, quod hoc jus etiam conveniens sit naturae naturanti, hoc est, ipsi deo, a cujus justitia hi radii prominent.

[2]) Ibid. §. 20. p. 17.: Haec quatuor juris naturalis requisita sive proprietates velim diligenter notari, et ubi opus est, conferri inter se atque conjungi.

[3]) Ibid. §. 27. p. 24.

cietät, denn solche wird auch von Räubern gebildet; man muß deshalb den Grotius dahin verbessern, daß man Gott als Quelle des Naturrechts annimmt[1]). Auch ist das Naturrecht nicht willkürlich, weil Gott den Menschen als ein sociales Wesen und frei geschaffen habe; was von Natur gerecht ist, das ist vor dem freien Willen des Gesetzgebers gerecht gewesen.[2]). Sagt man, das Naturrecht muß der socialen und vernünftigen Natur des Menschen gemäß sein, so muß man hinzufügen: es muß gleichfalls der göttlichen Natur gemäß sein[3]).

Rachel kritisirt darauf die verschiedenen Definitionen des Naturrechts, er umschreibt die Erklärung des H. Grotius, er statuirt keinen Unterschied des Naturrechts und des natürlichen Rechts gegen Mevius, und verwirft die Eintheilung des Naturrechts in primäres und secundäres[4]). Er geht ferner die Eintheilungen des Naturrechts geschichtlich durch und erläutert sowohl die Erklärungen als die Eintheilungen. Dann kommt er auf die Verbindlichkeit zu sprechen: Ist das Naturrecht aus der göttlichen Providenz, so ist auch die Verbindlichkeit aus derselben, nicht aus dem Triebe der Geselligkeit[5]). Er erklärt sich ferner gegen Osiander, nach welchem das natürliche Gesetz im Stande der Integrität ein anderes sein soll als im Stande der Corruption. Er erörtert zugleich, mit Bezug auf Selden, Scharrock, Cumberland und Hobbes, was die rechte Vernunft, Tugend und Gewissen ist, und sagt von dem letztern, daß sein Naturzustand vom Teufel sei.

Aus der Verpflichtung des Menschen durch Gott folgt nach ihm die Verbindlichkeit verschiedener natürlicher Gesetze. Der Mensch soll nach dieser Verbindlichkeit entweder unmittelbar Gott, oder sich selbst, oder anderen Menschen, mit welchen er in Gesellschaft lebt, etwas leisten. Aber der letzte Zweck des Menschen ist die Uebereinstimmung seines Willens mit dem göttlichen Willen. Diese Uebereinstimmung ist das Princip der menschlichen Handlung und ist

---

[1]) Sam. Rachelii dissertatio prima de jure naturae §. 28. p. 25.

[2]) Ibid. §. 29. p. 26.

[3]) Ibid. §. 30. p. 27.

[4]) Ibid. §. 34. p. 30.

[5]) Ibid. §. 38. p. 34.

durch natürliche Gesetze ausgedrückt[1]). Gott hat dem Menschen die Freiheit gegeben zu handeln, wie er will, aber hat diese Freiheit durch natürliche Gesetze eingeengt, damit er blos solche Handlungen vollbringe, die der Norm des natürlichen Gesetzes entsprechen, durch welche der menschliche Wille im Handeln dem göttlichen gemäß conformirt wird[2]). Solche Handlungen sind gerechte Handlungen und heißen Tugenden[3]); die denselben entgegengesetzten Handlungen sind ungerechte und heißen Laster.

Rachel erörtert nun die Tugenden im Besondern und geht dann zur Betrachtung des Gebrauchs des Naturrechts über. Er sagt: zur Ausbildung dieser Wissenschaft gehört die Erkenntniß dessen, was das göttliche Ebenbild ist, nach welchem der Mensch ursprünglich geschaffen wurde[4]). Der Mensch kann, da das göttliche Ebenbild in der Gerechtigkeit und Heiligkeit besteht, nicht blos den göttlichen Willen erkennen, sondern kann seinen Willen auch dem letzteren gemäß bestimmen, kann das göttliche Gesetz vollkommen erfüllen. Aber die Menschen im Paradiese sind wegen ihres Ungehorsams dessen verlustig gegangen. Es blieb denselben nichts als die Vernunft übrig, aber sie können das Gesetz, was ihnen in's Herz geschrieben ist, durch dieselbe erkennen und ihre Begierde zügeln. Wenn auch die Menschen nach dem Fall ihren Willen und ihre Handlungen der Norm des Naturrechts nicht mehr genau anpassen können, so sind sie nichts desto weniger dies zu thun verpflichtet, als vor dem Fall. Der Mensch weiß daher, was er auch nach dem Fall thun und lassen soll, nach welchen Regeln er handeln soll[5]).

---

[1]) Sam. Rachelii dissertatio prima de jure naturae §. 117. p. 121.: Hunc finem esse dico, conformitatem seu convenientiam voluntatis humanae, quae actionum moralium proximum est principium cum voluntate divina, legibus naturalibus expressa.

[2]) Ibid. §. 118. p. 122.

[3]) Ibid. §. 119. p. 122.: actiones virtutum.

[4]) Ibid. §. 133. p. 137.: Ejus disciplinam si quis probe excoluerit, primo quidem quadantenus intelliget, quid sit illa imago dei, ad quam homo primitivus fuit creatus.

[5]) Ibid. §. 133. p. 138.: Alter igitur hinc redundans usus, isque longe maximus est, ut sciat homo, quid etiam post lapsum agere in vita omnino, quid sequi, quid fugere, quibus regulis suas actiones attemperare debeat, etiamsi tam prompte, tam libenter, et tam perfecte id ipsum jam quidem praestare nequeat.

Rachel spricht sich nicht bestimmt über die Integrität aus, aber seine ganze Erörterung zeigt, daß er für das Princip derselben ist. Statt dessen handelt er von der moralischen Tugend[1]) mit Beziehung auf Aristoteles, auf H. Grotius und Andere und von der guten Anlage[2]) mit Hinweisung ebenfalls auf Aristoteles, Cicero und Galenus.

Rachel erörtert in Hinsicht des Völkerrechts, daß die Natur den Menschen nicht blos dasjenige Recht anerzeugt habe, wodurch sie sich gegenseitig durch ein gemeinschaftliches Band als Menschen verpflichten, sondern das Menschengeschlecht selbst viele positive Rechte constituirt habe, nicht blos Rechte, welche Herrscher ihren Unterthanen geben, sondern zugleich solche, nach denen freie Völker und verschiedene Staaten sich gemeinschaftlich für verbindlich erklären. Das Völkerrecht ist daher durch Verträge der Völker constituirt worden[3]). Dasselbe ist eine Art willkürlichen Rechts, und ist daher mit dem. Naturrecht nicht zu confundiren[4]). Es muß für sich erkannt werden. Rachel geht in dieser Beziehung wieder die Alten, und dann die Neuern, H. Grotius, Selden und Pufendorf durch; er übergeht den letztern aber im Naturrecht. Er sagt: mehrere Völker haben das Völkerrecht von einigen wenigen angenommen, und haben aus stillschweigendem Vertrag den continuirlichen Gebrauch desselben, auch die Autorität des Rechts und der Verbindlichkeit zwischen einander behauptet. Rachel erläutert nun den stillschweigenden Vertrag, die Constituirung des Völkerrechts wegen des Nutzens und der Nothwendigkeit, er betrachtet die Kraft und Wirkung des Völkerrechts und spricht vom gerechten Kriege, von der Occupation des dem Feinde gehörenden Eigenthums, von Gefangenschaft, Knechtschaft, von Geißeln, Gesandten, deren Unverletzlichkeit und von Bündnissen. Er untersucht zuletzt, ob es ein Völkerrecht wirklich gebe, und widerlegt diejenigen, welche dasselbe leugnen[5]).

[1]) Sam. Rachelii dissertatio prima de jure naturae §. 133. p. 138.: de virtute morali.

[2]) Ibid.: de bona indole.

[3]) Sam. Rachelii dissertatio altera de jure gentium §. 2. p. 233.: Pactis itaque gentium jus gentium est constitutum.

[4]) Ibid. §. 4. p. 235.: Apparet hinc, jus gentium proprie dictum juris arbitrarii speciem, eamque praecipuam esse, et omnino male hoc ipsum cum jure naturae confundi.

[5]) Ibid. §. 31. p. 262 sq.

Wir haben uns in der Darstellung des Mevius und Rachels an die Entwickelung des Stoffs, an dessen Erörterung und Behandlung bei denselben gehalten. Wir fanden bei Mevius die Hauptbestimmungen des Princips der Integrität, welches wir früher angedeutet haben. Wir fanden bei ihm dasjenige, wodurch das Princip der Integrität sich von dem der essentiellen Gerechtigkeit Gottes sowohl als von dem demselben entgegengesetzten Princip der Socialität unterscheidet. Die essentielle Gerechtigkeit kommt nach Mevius Gott allein, nicht dem Menschen zu, weshalb man dieselbe nur glauben, nicht wissen kann. Mevius konnte die Rechtserkenntniß deshalb nicht mehr auf Gott beziehen, sondern mußte sie auf den von Gott geschaffenen Menschen, d. h. auf den ersten, ursprünglichen Menschen, oder auf den Menschen der Idee beziehen, wie dieser nicht wie andere Menschen natürlich erzeugt worden, sondern aus der schöpferischen Hand Gottes unmittelbar hervorgegangen ist. Mevius sprach dem Menschen die essentielle Gerechtigkeit Gottes ab; darin lag die Möglichkeit des Falls des ursprünglichen Menschen, des Verlustes der Integrität seiner Natur, nicht der menschlichen Natur und Vernunft überhaupt, nicht der gänzlichen Vernichtung, sondern blos der Verdunkelung derselben. Aber mit dem Fall trat die Unmöglichkeit ein, daß das natürliche Recht als solches erkannt werden konnte. Der Mensch hatte die Integrität seines ursprünglichen Verstandes und Willens verloren, d. h. sein Verstand war dem Irrthum ausgesetzt, sein Wille wurde durch Begierden und Affecte gehindert; das natürliche Recht wurde mit dem Verlust der Integrität gleichfalls verderbt. Die Beziehung der Rechtserkenntniß auf den von Gott geschaffenen Menschen, also nicht mehr auf Gott selbst, ist der Wendepunkt der Entstehung des Rechts zugleich mit der ursprünglichen Natur, mit der Schöpfung des Menschen. Das natürliche Recht ist danach erst mit der Schöpfung entstanden, es ist mit dem Menschen zugleich von Gott geschaffen worden. Damit wird die Unmittelbarkeit des Glaubens, oder der ungeschichtliche Glaube, Gott die Offenbarung verlassen, und wird das Verlangen aufgegeben, die Unmittelbarkeit der Offenbarung zu wissen. Statt dessen wird der geschichtliche Boden des Glaubens betreten, es wird die Offenbarung als Offenbarung an den Menschen genommen, d. h. sie wird nicht mehr ungeschichtlich, sondern geschichtlich gefaßt. Gott hat den Menschen erschaffen, Gott ist Urheber des

Rechts, aber das Recht selbst fällt nicht mehr in das Wesen und den Willen Gottes, es ist kein göttliches Attribut mehr. Mevius erklärt deshalb ausdrücklich, daß das Naturrecht nicht aus der göttlichen Offenbarung komme, sondern aus der Nothwendigkeit des erschaffenen Menschen, und fordert darum, daß das Recht aus der menschlichen Natur erkannt werden soll. Er stellt sich in dieser Beziehung auf Seiten des Princips der Socialität, während die Rechtserkenntniß nach dem Princip der essentiellen Gerechtigkeit auf Gott bezogen wird. Nach Mevius ist Gott nicht mehr unmittelbar Object des Glaubens, sondern des Gedankens. Mevius stimmt in dieser Hinsicht mit dem Princip der Socialität überein.

Die Offenbarung an den Menschen ist die Ursprünglichkeit und Vollkommenheit, die ursprüngliche Natur des Menschen, welche eins mit dem natürlichen Gesetze ist. Mevius faßt dieselbe als den Stand der Integrität; der Mensch soll in demselben das natürliche Gesetz erkannt und vollbracht haben, d. h. der ursprüngliche Mensch, wie er in paradiesischer Unschuld gelebt hat. Die Spuren finden sich davon in den Herzen der Menschen wieder, aber reichen nicht hin, das natürliche Recht aus denselben entnehmen zu können. Es muß aus der Integrität erkannt werden. Mevius trennt sich hierin von dem socialen Princip und behauptet dem Integritätsprincip gemäß, daß das natürliche Recht nicht aus der socialen Natur des Menschen erkannt werden könne: sie soll umgekehrt nur aus jenem Princip zu begreifen sein. Das heißt, die ursprüngliche Natur des Menschen ist das wesentliche Element der Rechtserkenntniß. Will der Mensch das Recht erkennen, so soll er sich zu derselben erheben, soll die Vernunft seiner gefallenen Natur auf die ursprüngliche, rechte Vernunft des ersten Menschen im Paradiese, auf die Integrität der ursprünglichen Natur desselben zurückführen. Er soll diese Vernunft erkennen, soll derselben theoretisch und praktisch Alles unterordnen, und soll sich jener Vernunft gemäß selbst erforschen, um der rechten Natur und Vernunft gemäß handeln zu können. Erst dadurch soll er das Naturrecht, wie es in Wahrheit ist, zum Bewußtsein bringen.

Das natürliche Recht gehört ursprünglich dem primitiven Zustand an, aber wird von dem socialen Völkerrecht in's Leben eingeführt und bewahrt. Deshalb nimmt man an, daß das gesellige Leben schon mit den ersten Menschen entstanden sei. Da es nicht

Princip des Naturrechts ist, sondern erst aus diesem folgt, kann es von demselben nicht gebildet werden. Darum will Mevius, daß die Gesellschaft nicht von dem primitiven, sondern von dem secundären Völkerrecht formirt werden soll. Die Gesellschaft, sagt er, bildet sich allmälig zum Staat aus, der Staat macht das natürliche Recht im Leben nützlicher und bequemer und vereinigt das primitive und secundäre Völkerrecht auf diese Weise in sich. Der Staat enthält das Wohl des Einzelnen in Einheit mit dem Wohl des Ganzen und ist deshalb der Inbegriff alles menschlichen Wohls. Mevius stimmt wieder im secundären Völkerrecht mit dem Princip der Socialität überein.

Es entspann sich über das Naturrecht im Stande der Integrität zwischen van der Muelen und Musäus ein Streit, zu welchem die Beschaffenheit der menschlichen Natur in jenem Stande die Veranlassung gegeben haben mag. Die Schriften, in welchen die Controverse verhandelt wurde, sind selten geworden. Wir entnehmen den Stoff aus den Institutionen der göttlichen Jurisprudenz von Thomasius, welcher schon zu seiner Zeit die Bemerkung machte, daß auch er die Abhandlung van der Muelens nicht vor Augen gehabt habe[1]).

Thomasius spricht hier von dem natürlich und positiv göttlichen Gesetz und erörtert, wie diese Gesetze in den beiden Zuständen der Integrität und Corruption geblüht haben. Dann erwähnt er van der Muelen's Abhandlung über den Ursprung des natürlichen Rechts und sagt: van der Muelen leugnet, daß natürliche Gesetze im Stande der Integrität gegolten haben; Musäus suchte darauf den van der Muelen in einer Abhandlung über die Vertheidigung des natürlichen Rechts im Paradiese zu widerlegen, und van der Muelen vertheidigte sich dagegen wieder in einer eigenen Schrift. Thomasius spricht den Wunsch aus, daß Musäus die Controverse bescheidener und weniger leidenschaftlich geführt haben möge; denn Musäus nennt die Ansichten van der Muelens häretisch und gefährlich, macht ihn sogar zum Gegner des Gesetzes und erörtert, welcher Schaden dem Staate daraus erwachsen könne. Er verwahrt sich gegen solche Ansichten und bekennt, in Allem nur seinem Herrn und Heilande folgen zu wollen.

[1]) Thomasius, Instit. jurispr. div. Lib. 1. cap. 2. §. 61. Not.

Van der Muelen behauptet: Die Menschen im Paradiese haben aus reinem, natürlichen Antriebe, aus von keinen Fehlern behinderten Neigungen dasjenige ohne alle Verbindlichkeiten beachtet und erfüllt, was im corrupten Zustande natürliches Gesetz heißt. Im Stande der Integrität hat kein solches Gesetz gegolten[1]), sondern jener Stand ist ein viel glücklicherer als der jetzige gewesen. Die Kenntniß der Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit ist daher für kein großes Glück zu halten. Thomasius bemerkt hierzu: van der Muelen streitet nicht sowohl über die Sache, als über den Namen, ob das, was der Mensch aus Instinkt thut, mit dem Namen des Gesetzes belegt werden kann; man weiß überdies, daß das Naturrecht im Stande der Integrität anders als im Stande der Corruption aussieht. Thomasius schließt sich in dieser Beziehung an Osiander an und erläutert die Sache so: der Mensch dachte, so lange er in der Integrität beharrte und das Gute freiwillig that, an keine Verbindlichkeit, aber war doch dem natürlichen Gesetz unterworfen, und war deshalb nicht ohne Verpflichtung, sobald er sich herausnahm, von der Integrität abzuweichen. Wenn er nicht unter dem Gesetz gestanden hätte, würde er weder haben sündigen, noch gestraft werden können.

Van der Muelen meint, der Mensch habe gegen das positive, aber nicht gegen das natürliche Gesetz gesündigt. Er habe das positive Gesetz nicht übertreten können, ohne zugleich das natürliche Gesetz zu verletzen, er habe thun müssen, was Gott befohlen habe. Er sagt: Gesetze sind gegeben worden, um die Bosheit der Menschen zu vereiteln und sie zu zwingen; wo keine Fehler begangen, keine Verbrechen, keine Schandthaten vollbracht werden, ist kein Gesetz nöthig, da braucht man sich vor der Strafe nicht zu fürchten. Thomasius sagt, van der Muelen nimmt in seiner Vertheidigungsschrift im Paradiese später ein positives Gesetz wirklich an; man konnte ihn deshalb des Irrthums überführen, ohne ihn der Ketzerei zu beschuldigen. Thomasius und Osiander meinen, van der Muelen sei dadurch auf seine Ansicht gekommen, daß er den Stand der Integrität zu einseitig aufgefaßt habe. Das Naturrecht im Stande der Integrität müsse von dem Naturrecht im Stande der Corruption zwar unterschieden, aber der Stand der Integrität müsse

[1]) Van der Maelen, de orig. jur. natur. §. 14. p. 16.

weiter gefaßt werden, müsse den Stand der Corruption unter sich begreifen; van der Muelen setze die Integrität der Corruption blos entgegen, das habe ihn auf seine paradoxe Ansicht geführt.

Dies ist kein Grund. Mevius betrachtet das Naturrecht gleichfalls im Stande der Integrität, ohne daß er jener Ansicht ist. Er bezieht die Rechtserkenntniß auf die Integrität der menschlichen Natur und faßt die letztere als das natürliche Gesetz. Van der Muelen sucht zu zeigen, daß der Mensch im Stande der Integrität unmittelbar von Natur gethan habe, was im Stande der Corruption Gesetz sei. Ein Gesetz soll es im Stande der Integrität gar nicht gegeben haben. Seine Untersuchung betrachtet mehr die Erkenntniß des Gesetzes, als das Gesetz selbst. Er trennt das Bewußtsein, die Erkenntniß vom Gesetz, er leugnet das Gesetz nicht, was Musäus ihm Schuld giebt; er ist eben so wenig ein Gegner des Gesetzes. Der Mensch soll im Paradiese das Gesetz vollbringen, aber soll kein Bewußtsein darüber haben, daß er das Rechte thut. Thomasius sagt ganz richtig: danach handelt der Mensch gesetzlich aus Instinkt, er weiß nicht, daß er dem Gesetz gemäß handelt, er hat kein Bewußtsein darüber. Da der Mensch das Gesetz selbst nicht erkennt und nicht erkennen soll, so fragt sich, ob dies wirklich gesetzliches Handeln oder Gesetz genannt werden kann? Ob das Gesetz ohne Erkenntniß des Gesetzes möglich ist, ob der bloße Instinkt genügt, um gesetzlich handeln zu können? Ob dazu das Bewußtsein, das Wissen erforderlich ist? Wird der Instinkt als bloßer Naturtrieb genommen, wie van der Muelen denselben zu verstehen scheint, so bezieht der Trieb sich auf kein Gesetz als Gebot oder Verbot, selbst dann nicht, wenn derselbe zum Gelüsten, zum Begehren wird. Aber van der Muelen bringt den Instinkt mit dem Gesetz zusammen, der Mensch im Paradiese soll gesetzlich handeln, d. h. er bezieht den Instinkt auf den Willen. Das Begehren erhält mit dem Willen die Bestimmtheit des Gesetzes, das Begehren bezieht sich durch den Willen auf das Gesetz als Verbot: Laß dich nicht gelüsten! In den Instinkt, in den Trieb, welcher zum Bewußtsein fortgeht, kommt durch den Willen die Bestimmtheit des Rechts und Unrechts. Oder der Instinkt, welcher von Natur gesetzlich handeln soll, ist nicht blos natürlich, sondern ist durch den Willen bestimmt, und weil durch den Willen, durch das Bewußtsein, durch die Erkenntniß bestimmt. Der Mensch ist auf den Instinkt, auf den bloßen Lebens-

trieb nicht beschränkt, er bezieht sich einfach auf sich selbst, aber bezieht sich als gesetzliches Thun auf ein Anderes. Das wird von van der Muelen übersehen. Die Wurzel des natürlichen Begehrens und Gelüstens ist der Trieb, aber sein Princip ist, sobald es gesetzliches Thun sein soll, der Wille, und damit die Möglichkeit des Rechts und Unrechts. So lange der Mensch natürlich begehrt, wird er von dem Gefühle der Lust getrieben, aber sobald er will, fordert er, und fordern kann er nur, wenn er berechtigt ist. Fordern ist Wollen, kein Begehren, weil es das Recht zum Princip hat.

Der menschliche Trieb hängt im Gelüsten und Begehren mit der Erkenntniß zusammen und geht deshalb zum Wissenstrieb fort. Van der Muelen nimmt den Menschen als unschuldig, wie er im Paradiese vorgestellt wird. Der Mensch vollbringt das Recht im Paradiese, ohne es zu wissen, aber er thut auch Unrecht im Paradiese. Er fängt zu erkennen, zu wissen an. Sein Erkennen geht vom Gelüsten aus, deshalb kommt er durch das Gelüsten zum Wissen. Der Mensch ist im Paradiese wirklich nicht so dumm, als er aussieht, denn er giebt den Dingen Namen, was er ohne Bewußtsein und Erkenntniß nicht zu thun vermag. Man überlege nur recht das Gespräch des Weibes mit der Schlange, so wird man finden, daß dasselbe nicht ohne Wissen vom Gesetze möglich ist.

Die Vorstellung ist, daß der Mensch im Paradiese das Gute und Rechte unmittelbar thut, d. h. er ist, was er sein soll. Der Mensch entspricht nach solcher Vorstellung unmittelbar seinem Begriffe, seine Bestimmung ist unmittelbar mit der Natur vorhanden, er braucht dieselbe deshalb nicht erst zu erreichen. Der Mensch ist gut und rechtschaffen von Natur, das Gute und Rechte ist unmittelbar sein Wesen und Begriff. Darin besteht seine ursprüngliche Natur, seine rechte Vernunft, und diese ist auch nach dem Fall seine wahre Substanz geblieben. Sein wahres Wesen ist nicht seine verderbte Natur, seine verdunkelte Vernunft, sein von Begierden getriebener Wille, solches ist nicht die Wurzel seines Inneren, sondern ist blos das verwelkte Laub, was die Wurzel getrieben hat. Es wird von dem frischen Triebe nicht mehr belebt.

Die weitere Vorstellung ist, daß der Mensch das natürliche Gesetz im Paradiese vollbringe, das göttliche Gebot, den Willen Gottes thue. Demnach hat der Mensch sich von diesem Willen noch nicht getrennt. Der paradiesische Mensch ist mit Gott seinem We-

sen noch unmittelbar in Einheit, er sieht den Dingen in's Herz, er handelt gerecht, er erkennt und thut Alles nach Zweck und Begriff. Er ist also theoretisch und praktisch vollkommen, und ist deshalb Gott ähnlich. Darin besteht die wahre Natur, die wahre Bestimmung des Menschen. Der Mensch ist wirklich der Idee nach so vorzustellen. Der Gedanke des Paradieses ist die Vorstellung der unmittelbaren Einheit des Menschen mit Gott und der Welt; aber diese Vorstellung muß der Idee, nicht der Zeit nach gefaßt werden, wie dies in der Vorstellung des Falles geschieht. Es ist ein Unterschied, ob etwas der Idee oder der Zeit nach früher ist; das Paradies in der Idee ist das wirkliche Paradies, welches bleibt, nicht verloren gehen kann. Aber das Paradies in der Zeit geht verloren. Das zeigt sich in der Vorstellung des Falles. Nach dem Fall giebt es eine Zeit des Paradieses und eine Zeit des Verlustes des Paradieses. Was aber verloren gehen kann, das kann wohl nicht das Wahre gewesen sein. In der Idee ist kein Vor und Nach, wie in der Zeit. Stellt man das Paradies als das goldene Zeitalter vor, so stellt man es zeitlich vor, d. h. als etwas, das vergehen kann.

Also ist es uneigentlich, den paradiesischen, primitiven Zustand als einen zeitlichen vorzustellen; aber der Stand der Integrität wird zeitlich so gedacht, der Verlust dieses Standes wird beklagt und die vollkommene Erhebung in denselben als unerreichbar vorgestellt. Der Mensch sehnt sich vergebens wieder danach hin, denn die ursprüngliche Natur des Menschen ist verloren gegangen, und sie kann in ihrer ganzen Vollkommenheit nicht wieder gewonnen werden; also ist auch das rechte Thun und Handeln verloren gegangen. Das wirkliche Vollbringen des Gesetzes im Stande der Integrität ist einmal geschehen, es wird als vollkommen nur vorgestellt; es wird nicht untersucht, ob es wirklich das eigene Thun des Menschen gewesen ist. Der Mensch soll im Paradiese das Rechte vollbracht haben, aber soll mit dem Thun des Unrechts seine Ursprünglichkeit und Vollkommenheit verloren haben. Es fragt sich, wie kann er das Recht gethan haben? Van der Muelen sagt: in aller Unschuld, von Natur, aus Instinkt; aber das ist kein wirkliches Thun und Handeln, denn der Mensch bestimmt sich nicht selbst, vollbringt nicht, was er thut, gegen das Rechte und Gute aus Reflexion in sich, sondern er ist unmittelbar eins damit. Es darf ihm daher als sein Thun nicht angerechnet werden; es ist also überhaupt kein wirkliches, sondern ein unschuldiges Thun,

d. h. ein Thun und Handeln, woran er nicht schuld ist, wogegen er gleichgültig ist. Man darf solche Gleichgültigkeit und Indifferenz, solche Thatlosigkeit nicht mit dem thierischen Nichthandeln verwechseln, die menschliche Unschuld ist keine thierische Dumpfheit, das Thier kann nicht handeln, sondern hängt von der Sensation ab, es bleibt in der sinnlichen Empfindung, in dem sinnlichen Triebe, welcher blos auf das Einzelne geht, stehen. Es kommt nicht zur Reflexion. Das thierische Empfinden ist nicht die Möglichkeit der Vorstellung, des Allgemeinen, sondern ist die Unmöglichkeit desselben. Das menschliche Empfinden ist dagegen an sich selbst Allgemeines, es ist die reale Möglichkeit des Denkens und Handelns. Die anfängliche Gleichgültigkeit des Menschen gegen das Handeln oder Thatlosigkeit ist deshalb eine allgemeine, nothwendige. Mag der Mensch im Paradiese anfangs als gut vorgestellt werden, oder mag er natürlich roh sein, selbst die Rohheit ist eine menschliche, d. h. die Möglichkeit, sich ändern zu können, während die thierische durch sinnliche Empfindung und Trieb bestimmte Brutalität dieselbe bleibt. Das Handeln des Menschen wird erst sein eigenes, wenn er Schuld daran hat, d. h. wenn er das Rechte und Gute mit Bewußtsein und Erkenntniß, aus sich heraus thut, dasselbe von dem Unrechten unterscheidet. Sonst ist er blos die Möglichkeit des Handelns, nicht die Wirklichkeit.

Das Bewußtsein, die Erkenntniß ist der Act des Unterscheidens des Rechts und Unrechts, der Mensch kommt dadurch zum Bewußtsein, wie er sein soll, und zugleich, wie er nicht sein soll. Auch dies findet sich im Paradiese. Der Mensch ißt vom Baume der Erkenntniß des Guten und Bösen, d. h. er scheidet und trennt die unmittelbare Einheit seiner mit Gott und der Welt, und setzt sich Gott und der Natur entgegen; er geht dagegen in sich und erfaßt sich selbst. Er kann das thun, weil er mit Wissen und Willen begabt von Gott geschaffen worden ist, und er thut das, weil er aus sich selbst heraus sonst nicht handeln, sonst sich nicht selbst bestimmen würde. Der Mensch kann daher gut und böse handeln, aber soll nichts Böses thun, er soll nicht bei jener Trennung und Entgegensetzung stehen bleiben, soll nicht von Natur, sondern mit Willen gut sein. Der Mensch ist schuldig und unschuldig nur mit Willen. Das Wissen vom Guten und Bösen entsteht selbst nach der Schrift erst mit der Aufhebung der Thatlosigkeit. Alles, was das mensch-

liche Leben nach seiner Bedürftigkeit und nach seiner höheren Bestimmung mit sich bringt, erscheint wegen der Trennung, wodurch dem Menschen Gott und die Welt gegenständlich wird, erst nach dem Falle.

Das Princip der Integrität erkennt dies sogar an, es kann wenigstens aus demselben gefolgert werden. Der Mensch ist nach diesem Princip wissend und wollend von Gott geschaffen. Darin liegt die Möglichkeit, daß er sich selbst erfassen, sich selbst zur That und Handlung bestimmen kann. Ist auch ursprünglich der Inhalt seines Wissens und Thuns das Wahre und Gute, so kann er doch dagegen in sich gehen, er kann aus sich das Gute thun und nicht thun. Die absolute Gerechtigkeit kommt nach dem Princip der Integrität Gott allein zu, der Mensch wurde deshalb von Gott nicht so gerecht geschaffen, daß er ungerecht nicht werden konnte. Die Ungerechtigkeit ist nach dem Princip der essentiellen Gerechtigkeit Gottes kein göttliches Attribut, sondern fällt in den Menschen. Aber wie dies geschieht, kann man nicht wissen, das kann man nur glauben. Das Recht kann darum aus der menschlichen Natur ohne Gott nicht erkannt werden. Nach dem Princip der Integrität entsteht das Recht mit der Schöpfung des Menschen, es kommt von Gott, aber es fällt nicht mehr in Gott den Schöpfer, sondern in das Geschöpf, nicht mehr in die göttliche, sondern in die menschliche Natur. Daher muß das Recht, wenn es erkannt werden soll, auf die menschliche Natur bezogen werden, wie sie ursprünglich von Gott in's Leben gerufen wurde. Gott hat den Menschen nicht absolut gerecht geschaffen und konnte ihn nicht absolut gerecht schaffen, ohne ihn selbst zum Gott zu machen. Also ist der Mensch von Gott blos relativ, mit der Möglichkeit gerecht geschaffen worden, nicht gerecht bleiben zu können, d. h. aber, der Stand der Integrität ist selbst die Möglichkeit des Standes der Corruption.

Nach dem Princip der Integrität wird der Glaube, die Offenbarung nicht mehr ungeschichtlich, sondern geschichtlich, als Offenbarung an den Menschen gefaßt. Die Geschichte beginnt erst mit der Schöpfung, denn mit der Schöpfung fängt die Zeit an. Alles, was in der Zeit ist und geschieht, verändert sich mit derselben. Die Geschichte fing mit dem ersten Menschen an, als dieser von Gott geschaffen wurde. Der Zustand des ersten Menschen war der geschichtliche Urzustand, das primitive Zeitalter, das wegen der Inte-

grität der menschlichen Natur auch paradiesisches, goldenes Zeitalter genannt wird. Obwohl zu Anfang der Dinge und selbst dieser Anfang, war doch dieser Zustand selbst zeitlich. Er ist mit der Zeit vergangen. Das Paradies ist gewesen, d. h. abgesehen von dem Verluste desselben durch des Menschen Thun und Handeln. Auch dies lag in der menschlichen Natur, weil sie von Gott nicht absolut gerecht geschaffen worden ist. Also ist die Integrität, welche durch den Menschen selbst verloren gegangen ist, gleichfalls gewesen.

Die Integrität, die Gottähnlichkeit, die Erkenntniß und Befolgung des göttlichen Gesetzes, die unverderbte Natur des Menschen in ihrer Ursprünglichkeit kann zwar der Idee nach gerechtfertigt werden, aber darf nicht äußerlich vorgestellt werden. Die Integrität findet sich nicht mehr in der Welt; Menschen, wie die ersten Menschen waren, giebt es nicht mehr. Kein Mensch ist jetzt mehr zweifellos oder durchaus wahr und ohne Willkür und Gelüsten, keiner handelt mehr so, wie er handeln soll. Es giebt keinen ursprünglichen, unschuldigen, unverderbten Menschen mehr, sondern lauter gefallene Menschen; es giebt also keinen paradiesischen Zustand, keinen Stand der Integrität mehr, sondern blos noch einen Stand der Corruption.

Der Stand der Corruption ist aus dem Stande der Integrität hervorgegangen. Die Corruption setzt die Integrität voraus, erstere ist selbst zu letzterer geworden. Der Stand der Integrität ist daher die Bedingung des Standes der Corruption, die ursprüngliche, unverderbte Natur des Menschen ist die Bedingung der verderbten menschlichen Natur. Der Stand der Integrität ist zwar nicht der Stand der Corruption, aber ist nicht ohne diesen Stand. Mevius verfährt daher einseitig, wenn er die Integrität zum Princip der Rechtserkenntniß macht, aber von derselben nicht zugleich die Corruption bedingen läßt. Ist der Stand der Corruption durch den Stand der Integrität bedingt, so kann dieser nicht bedingungslos Princip sein, sondern nur in Einheit mit dem, was er bedingt. Die Rechtserkenntniß darf nicht einseitig und ausschließlich aus der Integrität für den verderbten Zustand abgeleitet werden. Mevius bezieht die Corruption auf die Integrität in der Rechtserkenntniß, aber bezieht diese Erkenntniß blos auf den letzten, nicht zugleich auf den ersten Stand, nicht auf beide Zustände. Die Rechtserkenntniß muß,

da ein Zustand den andern bedingt, darum auf beide Zustände bezogen werden — der Standpunkt Alberti's und von Seckendorf's.

Valentin Alberti wurde im Fürstenthum Jauer, zu Lehna in Schlesien, am 15. December 1635 geboren. Sein Vater war daselbst Prediger. Alberti studirte in Leipzig, wo er 1656 Magister und Collegiat des Frauen-Collegiums wurde. Später wurde er Beisitzer der philosophischen Facultät, Licentiat der Theologie und zuletzt Professor derselben. Er starb am 19. September des Jahres 1697.

Alberti hat viel geschrieben, seine Schriften sind meist theologischen und confessionellen Inhalts. Er schrieb auch gegen die Papisten, gegen Pufendorf, Spener und Andere mehr. Sein Hauptwerk ist das orthodoxe Compendium des Naturrechts[1]), welches wir hier vorzugsweise betrachten müssen. Es ist mit einem Titelkupfer geziert. Links geht ein nackter Mann auf Blumen, derselbe hält ein Winkelmaaß in der einen, und einen Spiegel, auf welchen die Sonne herabscheint, in der andern Hand; rechts geht ein Mann in altdeutscher Tracht, mit Allongenperücke und Stulpstiefeln, in der einen Hand hält er ein gebrochenes Winkelmaaß, und in der anderen einen gebrochenen Spiegel. Links steht die Ueberschrift imago dei, rechts reliquiae. Ein das Ganze erläuternder, lateinischer Vers lautet zu deutsch: Der Mensch verblühte unter Blumen, und wandelt nun auf Dornen.

Alberti schickt der Vorrede an den Leser zwei Briefe voran. Der eine Brief ist von Caspar Ziegler, der andere von Jacob Thomasius. Ziegler schreibt: Der Mensch steht darin allen anderen Geschöpfen nach, daß er in den primitiven Zustand nicht durch seine eigenen Kräfte restituirt werden kann. Aber in seiner Seele sind noch einige Funken des anerschaffenen Lichtes übrig, und sind von den Christen täglich zu vermehren; es ist daher nicht zu zweifeln, daß das Naturrecht unter den Menschen immer mehr ausgebildet und wieder hergestellt werden wird. J. Thomasius schreibt: die Physik war in dem barbarischen Zeitalter voller Ungereimtheit und die

[1]) Compendium juris naturae, orthodoxae theologiae conformatum et in duas partes distributum, quarum prima complectitur hypothesis de distincta notitia hujus juris, ad ὑποτύπωσιν S. Scripturae doctumque luminis naturalis conscriptas et confirmatas, autore L. Valentino Alberti, p. p. Lips. Lipsiae MDCLXXVIII.

Ethik lag ebenfalls darnieder; in dem jetzigen Zeitalter giebt es Lehrer der Weltweisheit, welche eine wahre Pest sind: dies ist die Frucht des Atheismus. Der Gegner des göttlichen Werkes hat den letzten ausgestreut, damit er in den Herzen der Menschen vernichte, was aus dem goldenen Zeitalter des Paradieses noch übrig ist; die Lehre des Hobbes ist der Art. Einiges ist nicht übel in derselben, aber das ihr zu Grunde liegende Princip ist geradezu pestilenzisch. Hobbes macht das gleiche Recht Aller auf Alles, den Krieg Aller gegen Alle zum Fundamente seiner Politik. Dieser Zustand ist noch verabscheuungswürdiger und schlechter als selbst der thierische. Ein solcher Zustand kann nur auf das eiserne Zeitalter bezogen werden. Thomasius ruft deshalb Alberti zu, daß ihm sein Buch so sehr gefalle, weil er darin den eisernen, corrupten Zustand auf den goldenen, primitiven Zustand der Integrität beziehe oder zurückführe, und fordert ihn auf, die Sache Gottes gegen den falschen Betrug des Teufels nach wie vor vertheidigen zu wollen[1]).

Alberti sagt in der Vorrede an den Leser[2]): je größer der Nutzen des Naturrechts ist, welches die ganze Welt regiert, desto umsichtiger ist dasselbe zu behandeln. Das erkannte der Teufel sehr wohl und bemühte sich, das durch Weisheit gebietende und ver-

[1]) Jacob Thomasius leitet das Naturrecht von Gott und der Natur ab und theilt das von ihm sogenannte politische Recht in Naturrecht und positives Recht ein. Er sagt: das Naturrecht nimmt seinen Ursprung von Gott und der Natur und hat überall dieselbe Kraft[a]); das positive Recht entspringt aus dem menschlichen Willen. Die Verpflichtung des Naturrechts ist rein innerlich, des positiven Rechts blos äußerlich. Das Naturrecht ist unveränderlich, das positive Recht veränderlich. Jenes lernen wir durch natürliche Kennzeichen, dieses durch Promulgation kennen. Das Naturrecht ist in der ganzen Welt dasselbe, das positive Recht ist, wie der Staat, verschieden. Das Naturrecht verbindet alle Menschen, das positive Recht blos die Staatsbürger. J. Thomasius beruft sich für seine Eintheilung in Hinsicht des politischen Rechts, welche er als eine Unterabtheilung anführt, auf Aristoteles[b]) und sagt: das Fundament derselben ist im Object zu suchen; die Handlungen sind durch ihre Natur entweder zum Recht bestimmt, oder sind indifferent; erstere gehören zum Naturrecht, letztere zum positiven Recht[c]).

[a]) Jacobi Thomasii Philosophia practica continuis tabellis comprehensa, cum annotationibus ejusdem. Editio rarissima. Lipsiae imp. Weidmanni. MDCLXXXIX. Tab. XXV.: Quod ubique eandem vim habet.

[b]) Nic. lib. 5. cap. 7.

[c]) J. Thomasii Annotationes in philos. pract. suam. Annot. CXV.

[2]) Ad lectorem benevolum.

bietende Naturrecht in den menschlichen Gemüthern auszulöschen und die Gebote desselben falsch auszulegen. Der Teufel gleicht darin denen, welche den Staat mit Krankheit inficiren und die Arznei vergiften, die ihn heilen soll. Satanas kennt nur zu gut die von Gott angewendeten Mittel, darum blickt er mit finsterer Miene auf den Dekalog als auf das Gesetz hin, welches die hauptsächlichsten Kapitel des Naturrechts klar und deutlich enthält und ihm am meisten hinderlich ist. Der Mensch verdankt es der göttlichen Gnade, daß nach dem Fall noch Reliquien des göttlichen Ebenbildes zurückgeblieben sind. Dem Teufel ist darum nichts mehr zuwider, als jene Gnade, welche ihm merken läßt, daß ihm zu seinem Siege noch etwas fehlt. Die Reliquien sind deshalb zu beschützen, damit er nicht Herr über sie werde. Das Naturrecht betrifft die Reliquien des göttlichen Ebenbildes auch noch heut zu Tage, und kann aus dem Stande der Integrität von dem christlichen Philosophen sorgfältig gelehrt werden [1]).

Nachdem Alberti versichert hat, daß sein ganzes Werk sich auf diese Hypothese stützt, theilt er dem Leser mit, wie er zu seiner Ansicht gekommen ist. Er sagt: diejenigen, welche sich früher und auch jetzt mit dem Recht beschäftigten, blickten mit beiden Augen auf die ältesten Zeiten zurück und machten das Leben der ersten Menschen zum Fundament der Rechtserkenntniß. Selbst Gassendi scheute sich nicht, dies Factum für das Allgemeine zu nehmen, er will, daß man bei Untersuchung des Rechts und dessen Ursprung wesentlich beachten soll, was die Forscher von dem primitiven Zustande gedacht und angenommen haben. Aus diesem Grunde soll man diejenige Methode für die natürliche halten, zu welcher die Natur selbst die Forscher einlade. Das Erste, was man untersuchen soll, ist die Art und Weise, wie die Autoren den primären Zustand betrachtet haben. Bei den alten Autoren findet man darüber entgegengesetzte Ansichten. Einige sehen denselben als einen glücklichen, andere als einen unglücklichen Zustand an, weil der Mensch in einem solchen Zustande von allen Hülfsmitteln verlassen, elend gelebt haben müsse. Alberti sagt, zwischen diesen habe er sich in der

---

[1]) Praef. p. 3.: Jus nimirum naturae pertinere ad reliquias imaginis divinae, et a christiano philosopho ex notitia de statu integritatis hodie post lapsum exquisite tradi posse et debere.

Mitte befunden, deswegen habe er das Naturrecht aufmerksamer betrachtet und habe erkannt, daß dasselbe vollkommen sei und auch Vollkommenheit von den Menschen verlange. Er habe nun geschlossen, der Zustand, aus welchem das Naturrecht abzuleiten, müsse deshalb der vollkommenste sein, weil derselbe, wenn er ohne Fiction behandelt werden solle, entweder gar keiner sei, oder mit dem Stande der Integrität, als mit dem Object geoffenbarter Theologie zusammenfalle, was ihn angetrieben habe, sich in jene Theologie noch mehr hineinzuarbeiten, und welches ihn in seiner Ansicht nur bestärkt und befestigt habe.

Alberti erkannte nun, daß der Mensch in der Integrität recht gelebt habe und immer so gelebt haben würde, wenn er in dem Stande der Unschuld geblieben wäre. Als er sah, daß im Paradiese keine positiven Gesetze gewesen, nach deren Norm die menschlichen Handlungen eingerichtet worden, suchte er das Gesetz im Menschen selbst und fand dasselbe in der menschlichen Natur. Er faßte es als das vollkommene Gesetz, welches mit der menschlichen Natur zugleich geschaffen worden und noch jetzt derselben eingepflanzt sei. Dies Gesetz, sagt er, heißt als das Recht der menschlichen Natur deshalb Naturrecht.

Alberti dankt dem Herrn für die Gnade, daß er nach dem Fall der guten Geister auf die übernatürlichen Mittel bedacht gewesen, durch welche der Mensch für das Maaß dieses Lebens die Rechtserkenntniß wieder habe gewinnen können. Er sagt: je größer und bestimmter die moralische Richtigkeit ist, desto mehr bedarf der gefallene Mensch des inneren Führers, der Tugend; darum soll derselbe sich von dem natürlichen Gesetz, von der Vernunft leiten lassen; die Vernunft soll ihn antreiben, das Rechte zu thun und das Unrecht zu meiden. Um das natürliche Gesetz zu erkennen, von dem der Mensch im Stande der Corruption so weit entfernt sei, werde zweierlei gefordert: das Naturrecht muß auf die Reliquien des göttlichen Ebenbildes bezogen werden; es muß mit dem Stande der Integrität vereinigt und aus dieser Vereinigung beurtheilt werden [1]).

[1]) Alberti, comp. jur. nat. theol. conf. Praef. p. 10.: Jus naturae pertinere ad reliquias imaginis divinae; jus naturae cum statu integritatis a Christianis conferendum, et ex hac collatione dijudicandum esse.

Aus diesem Gesichtspunkt kritisirt Alberti seine Vorgänger und sagt: man nahm sowohl das Eine als das Andere an; das Erstere lehrten die Kirchenväter und Scholastiker, aber schon Melanchthon faßte die Integrität und Corruption in Eins zusammen, indem er beide Stände auf Gott bezog. Aber man muß statt dessen die Corruption auf die Integrität beziehen, und muß das Naturrecht für den jetzigen Zustand aus dieser Beziehung ableiten. Das erkannte zum Theil schon Mevius, als er keinen der beiden Stände auf Gott mehr bezog. Mevius entwickelt das Naturrecht aus der menschlichen Natur, aus der rechten Vernunft, aber abstrahirt in der Erkenntniß derselben von der Beziehung des verderbten Menschen auf den unverderbten, und faßt die menschliche Natur blos im Stande der Integrität, nicht der Corruption. Er hält sich also blos an die menschliche Natur vor dem Fall, wie sie von Gott ursprünglich geschaffen wurde. Aehnlich verfahren diejenigen, welche das Naturrecht auf den Dekalog beziehen und versichern: das Naturrecht ist im Dekalog vollkommen enthalten, also darf man annehmen, daß die Heiden diese Methode einzig gebraucht haben würden, wenn sie geglaubt haben möchten, daß Gott selbst das natürliche Gesetz promulgirt habe. Wir Christen kennen die Gebote des Naturrechts aus dem Dekalog, warum sollen wir nicht aus dem Stande der Integrität ableiten, was im Dekalog nur wiederholt wird? Das Naturrecht besteht in den angeborenen praktischen Principien, welche in der menschlichen Natur aus dem Stande der Integrität noch übrig sind. Wir können die ursprüngliche Natur des unverderbten Menschen nicht erkennen, wenn wir nicht zum Stande der Integrität zurückkehren; wir können die Schwächen der verderbten Natur des Menschen nicht bestimmt unterscheiden, wenn wir nicht den unverderbten Menschen aus dem Ganzen in's Gedächtniß zurückrufen. Selbst der heilige Geist führt uns zu dem Stande der Integrität zurück. Es fragt sich, wie das Naturrecht durch solche Methode erkannt werden kann? Alberti prüft, um sie zu finden, die Gebote des Naturrechts, wendet Beispiele auf sie an und vergleicht sie mit den Ansichten unterrichteter Philosophen, Juristen und Theologen. Er führt sie danach auf eine Hypothese, und führt diese auf jene zurück: dadurch, sagt er, sei es ihm möglich geworden, ein Naturrecht zu bearbeiten, wie die Censoren des orthodoxen Glaubens es verlangen und wie dasselbe ohne Gefahr für die Religion gelten könne:

Alberti versichert daher, er weiche in Annahme des Standes der Integrität von der christlichen Religion und von den Institutionen des römischen Reichs deutscher Nation nicht ab in Hinsicht des Rechts und der Moral[1]); die Vereinigung oder Verbindung der Integrität und Corruption stütze sich auf den allgemeinen Glauben, auf die daraus hervorgehende bestimmte Kenntniß des Naturrechts, und der unverdorbene Mensch sei zur Ehrbarkeit innerlich vollkommen ausgerüstet gewesen.

Alberti's Werk zerfällt in zwei Theile. Der erste Theil handelt vom Naturrecht im Allgemeinen, also von dem Stande der Integrität und dem Ursprung jenes Rechts; der zweite Theil handelt von den Thesen und Axiomen desselben. Er sagt: was wir Recht nennen, ist entweder das Vermögen zu handeln, oder ist Gesetz. Jenes erlaubt uns, mit Recht etwas zu haben, oder zu thun; wir müssen nach diesem etwas thun oder lassen. Also erlaubt das Naturrecht entweder oder befiehlt. Im erstern Falle kann es durch natürliche Vermögen, im letztern Fall durch den natürlichen Instinkt erklärt werden. Allein das Naturrecht, welches befiehlt, hat eine verbindliche Kraft, es allein ist des Namens des Gesetzes würdig. Dies Naturrecht, von dem Gewissen bezeugt, ist älter, als jedes positive Recht; es beherrschte die Menschen im goldenen Zeitalter, aber reichte im silbernen und eisernen Zeitalter nicht aus, weshalb positive Gesetze nöthig wurden[2]).

Die Quelle der Rechtserkenntniß ist die orthodoxe Lehre vom Stande der Integrität. In diesem Stande war der Mensch das Ebenbild Gottes, weshalb das Naturrecht zu den Reliquien desselben gehört[3]). Da nur der Mensch dieselben besitzt, ist auch das Naturrecht allein im Menschen. Das Wesen desselben hängt von der Kenntniß jener Reliquien ab. Der Stand der Integrität gleicht einer Erbschaft, die die Eltern vor der Geburt ihrer Kinder verloren haben. Die Kenntniß desselben als einer vergangenen Sache kann nicht aus der Vernunft, sondern nur aus der Ueberlieferung

---

[1]) Alberti, comp. jur nat. orth. theol. conf. Praef.: Quod moralia eorumque τὸ ὅτι.

[2]) Ibid. Pars I. cap. 1. §. 2—9.

[3]) Ibid. §. 14.: Fons nimirum, e quo a Christianis pura juris naturalis notitia hauriri potest ac debet, est orthodoxa doctrina de statu integritatis. In hoc habuit homo imaginem dei, inter cujus reliquias est jus naturae.

oder Offenbarung [1]) geschöpft werden. Christen dürfen daher die Grenzen der Theologie und Philosophie nicht verrücken, sie dürfen nicht der einen, was der anderen zukommt, zusprechen wollen. Man muß die christliche Philosophie darum der heidnischen vorziehen, weil sie viel aus der Theologie erkennt; aber man muß zwischen Voraussetzungen und Thesen derselben unterscheiden; sie entnimmt jene aus der Theologie, aber formirt diese aus eigener Kraft. Es giebt in diesem Sinne eine christliche Logik, eine christliche Physik, eine christliche Politik — warum sollte es nicht auch ein christliches Naturrecht, d. h. ein Naturrecht geben, in welchem die Vernunft, nicht die Offenbarung das Recht behandelt, so, daß die Thesen der Vernunft auf die Hypothesen der Offenbarung gestützt werden? [2]) Der christliche Logiker proponirt Thesen außergewöhnlicher Propositionen unter Voraussetzung persönlicher und sacramentalischer Einheit; der christliche Physiker handelt von übersinnlichem Wasser; der christliche Politiker handelt von der Theokratie, indem alle sich auf vorausgesetzte Theologie beziehen. Der christliche Philosoph muß den Stand der Integrität genau erkennen, aber darf diesen Stand nicht als eine These proponiren, sondern muß denselben als eine Hypothese nehmen, muß darin dem christlichen Logiker, Physiker und Politiker nachahmen.

Der Mensch muß betrachtet werden, wie er anfangs gewesen ist. Anfangs war er nach dem Bilde Gottes geschaffen worden. Er war ein paradiesischer, unverderbter Mensch, kein Sohn blos der Erde. Er war nicht durch Zufall auf diese Welt hinausgeworfen worden. Das Naturrecht muß daher durch Ueberpflanzung der Reliquien des göttlichen Ebenbildes aus dem Stande der Integrität im Menschen erkannt werden, weshalb diejenigen von solcher heilsamen Methode wenig abweichen, welche den Stand der Unschuld entweder ganz vernachlässigen, oder denselben zwar voraussetzen, aber heterodox auslegen. Zu den ersteren gehört Hobbes. Dieser

[1]) Alberti, comp. jur. nat. orth. theol. conf. Pars I. cap. 1. §. 15.: Status enim integritatis videtur haud absimilis esse haereditati, quae a parentibus ante natos liberos deperdita est, adeo, ut notitia ejus, tanquam rei praeteritae, non ex ratione, sed relatione aut relevatione hauriri possit.

[2]) Ibid. §. 19.: Idem faciendum est in disciplina juris naturalis, in qua ratio quidem, non relevatio jus naturae tradit; illius tamen theses hujus hypothesibus apud Christianos niti debent.

schweigt über den Stand der Integrität, aber nimmt statt dessen einen Zustand an, in welchem Jeder thun darf, was er will, und genießen kann, was er verlangt. In diesem Zustande voll Uebel und Elend sollen die Menschen zu nichts verpflichtet sein, es soll derselbe so lange dauern, bis sie eine Gesellschaft eingehen. — Diese Hypothese ist um so gefährlicher, als sie für wahr gehalten wird, denn nach derselben soll das Naturrecht in der Freiheit eines Jeden bestehen, sich nach Kräften zu bewähren. Sagt man, der Krieg Aller gegen Alle ist eine Fiction, so führt Hobbes das Beispiel Kains und Abels und der Amerikaner dagegen an[1]). Gassendi sagt mit Recht, daß daraus nichts als Raub und Mord entstehe. Pufendorf geht darin vorsichtiger zu Werke, indem er meint, daß die Menschen ohne Künste und Wissenschaften in einem solchen Zustande elendiglich leben müßten; auch hält er denselben für keinen wirklichen Zustand. Ein solcher Zustand, sagt Alberti, ist nur für die Heiden, welche den Stand der Integrität nicht kennen; aber Gott hat das Gegentheil offenbart, weshalb man den Stand der Integrität annehmen muß. Das Naturrecht kann aus keiner Hypothese sicherer abgeleitet werden, aber man darf jenen Zustand nicht den Heiden zu Liebe als einen elenden Zustand fingiren. H. Grotius hat zwar den Stand der Integrität nicht ganz verschmäht, besonders in Hinsicht des Eigenthums, aber hat ihn nach Art der Socinianer dermaßen umschrieben, daß er nichts weniger als das göttliche Ebenbild geblieben ist. Der unschuldige, unverdorbene Mensch ist bei H. Grotius weder gut noch schlecht, aber derselbe kann nur gut sein. Der christliche Philosoph entnimmt die Vollkommenheit des Standes der Unschuld aus der Theologie und faßt deshalb den Menschen im Verhältniß zu dem jetzigen Stand als Norm zum Normirten. Und dieser Stand ist allein würdig, der natürliche zu heißen[2]).

In Betreff des Standes der Integrität und der Corruption muß man zwischen Object und Princip des Naturrechts unterscheiden. Sieht man auf die Axiome des corrupten Zustandes, auf Schuld und Strafe, so wird jener Zustand Object, während der Stand der Integrität Princip des Naturrechts bleibt. Das Naturrecht betrifft die

[1]) Leviat. cap. 13.

[2]) Alberti, Comp. jur. nat. orth. theol. conf. Pars I. cap. 1. §. 20 31.

Menschen nicht blos als verderbte, sondern als zum Theil noch unverderbte Menschen. Die unter den Reliquien des göttlichen Ebenbildes noch übrig gebliebenen praktischen Principien können nicht blos nach Art der moralischen Handlungen betrachtet, sondern müssen auf diejenigen Handlungen ausgedehnt werden, welche dem corrupten Zustande eigen sind. Der Stand der Unschuld wird Norm des corrupten Zustandes, er resultirt in dem mit Vernunft begabten Menschen aus der orthodoxen Kenntniß desselben, und wird ferner Norm wegen der Gebote, welche die Menschen, so weit dies durch natürliche Kräfte möglich ist, zur Beobachtung und Befestigung des göttlichen Ebenbildes und zur Wiederherstellung der moralischen Vollkommenheit verpflichten. Darum sind jene Gebote auf die Gebote des Naturrechts zu beziehen. Die verbindliche Kraft des Standes der Integrität betrifft das heutige Naturrecht entweder formal oder normal. Das Object des Naturrechts ist das Ehrbare und Unehrbare; jenes fällt in beide Zustände, z. B. die Eltern ehren; dieses fällt blos in den Stand der Corruption, z. B. dem Herrn gehorchen. Zum ersten Object gehören formal die Principien des Standes der Integrität, welche die Menschen noch heute, wie den ersten Menschen, verpflichten; auf letzteres werden sie normal ausgedehnt, weil sie in der Gegenwart zu Allem verbinden, was im Stande der Unschuld keine Stelle findet. Die wesentliche Natur des Menschen ist seine Vernünftigkeit, aber die Nothwendigkeit seiner Existenz hängt von dem göttlichen Willen ab. Ehrbar ist z. B., Jedem das Seine geben, was aber die Conformität mit dem göttlichen Verstande voraussetzt. Das Ehrbare gehört zu beiden Zuständen und ist von Gott abhängig. Was mit dem göttlichen Verstande übereinstimmt, kommt nicht blos den äußerlichen Handlungen zu, sondern stützt sich auf den Werth der inneren Handlung. Die Gesetzgeber sind Menschen, welche in das Innerste des Gemüths nicht eindringen können, sondern zufrieden sein müssen, wenn sie die äußeren Handlungen nach dem Gesetze ordnen dürfen; aber Gott fordert in dem von ihnen gegebenen positiven Recht die innere Richtigkeit.

Es giebt außer diesen Anzeichen noch gewisse Axiome, durch die das Naturrecht das Ehrbare gebietet und das Unehrbare hindert. Der Mensch hatte im Stande der Integrität die Kraft, das Gesetz erfüllen zu können, aber die Ausübung desselben blieb seiner Freiheit überlassen; er konnte sie brauchen und mißbrauchen. Doch die

Ruhe des Gewissens, Unsterblichkeit und dergleichen, überhaupt was er innerlich im Gemüthe hatte, konnte er nicht mißbrauchen; Gott zog darum die ersten Menschen im Stande der Integrität durch ein Verbot von der Sünde ab. Zwischen Sünden, die begangen und noch nicht begangen sind, muß man aber unterscheiden. Verbote, die eine begangene Sünde voraussetzen, erkennen den Stand der Integrität nicht an; dagegen sind andere, welche sich auf Sünden beziehen, die noch nicht begangen worden, dem Menschen im Stande der Integrität nützlich und nothwendig gewesen. Dies ist vom Stande der Unschuld formal übrig geblieben. Das andere, was ein begangenes Verbrechen voraussetzt, hängt vom Stande der Integrität normal ab. Die naturrechtlichen Gebote, welche noch aus dem Stande der Integrität formal übrig sind, z. B. ehrbar leben, Niemanden beleidigen, sind durch sich selbst klar; aber man muß in Uebertragung des Normalen in Hinsicht des Standes der Integrität vorsichtig sein, damit keine Excesse daraus entstehen. So wurde z. B. anfangs die Ehe zwischen Bruder und Schwester durch nichts gehindert; das Verbot blutsverwandter Ehen geschah erst nach Vermehrung des Menschengeschlechts im verderbten Zustande. Wenn es nur möglich gewesen wäre, würde dasselbe im Stande der Integrität geschehen sein. Die Gleichheit im Stande der Integrität ist noch jetzt wünschens- und empfehlungswerth, nur muß man die Gleichheit mit den Demagogen nicht auf den Staat ausdehnen wollen; der Kanon des Naturrechtes im Stande der Integrität: gehorche dem Oberen, steht dem formal entgegen. Man darf denen, welche mit uns denselben Glauben haben, nicht die Gleichheit rauben wollen, wie die Päpstlichen thun; man darf nicht sagen, daß dem Ketzer keine Treue bewahrt werden darf, weil der Ketzer nicht aufhört ein Mensch zu sein. Dergleichen kann man nicht besser vermeiden, als wenn man gewisse dem verderbten Zustande eigenthümliche Regeln beobachtet und diese auf den Stand der Integrität, als auf die Norm und das Ziel jenes Zustandes, zurückführt. Solche Regeln, welche im Stande der Corruption als Kriterien des Naturrechts gelten können, sind entweder allgemeine oder besondere. Von den ersteren giebt es zwei gebietende Regeln und zwei verbietende.

Alberti bezieht nach diesen Regeln beide Zustände nach Form und Zweck, nach Mittel und wirkender Ursache auf einander. Z. B.

das Naturrecht befiehlt den Menschen, thun zu müssen, was in rechtlichen und moralischen Dingen in Hinsicht des orthodox ausgelegten Standes der Integrität wieder zu gewinnen ist und mit natürlichen Kräften erreicht werden kann[1]). Man weiß aus der orthodoxen Theologie, daß die Eintracht im Stande der Integrität nicht aus Simplicität, sondern aus Heiligkeit und Gerechtigkeit geübt worden ist. Der Mensch ist verpflichtet, sie im verderbten Zustande, so oft sie gestört ist, zurückzuführen. Mit jener gebietenden Regel sind diese verbietenden zu verknüpfen: Was den Menschen vom Stande der Integrität immer mehr abführt, oder was demselben in der Rückkehr zu jenem Stande hinderlich ist, das soll derselbe unterlassen[2]); was aus der Hypothese des corrupten Zustandes nothwendig geschieht, das soll auch nach Analogie des orthodox ausgelegten Standes der Integrität geschehen[3]). Auf solche gebietende Regeln folgen diese verbietenden: Das Naturrecht verbietet Alles, was aus der Hypothese des corrupten Zustandes nothwendig ist oder nothwendig zu sein scheint und was nach Analogie des Standes der Integrität nicht geschehen kann[4]); die Societäten, welche nach der Hypothese des verderbten Zustandes eingegangen werden, sind nach dem Gebote des Naturrechts der Analogie des Standes der Integrität gemäß zu leiten; das Naturrecht verbietet das, was mit der Analogie des Standes der Integrität in solchen Societäten streitet[5]). Die Menschen sollen sich auf gleiche Weise im Stande

---

[1]) Alberti, comp. jur. nat. orth. theol. conf. Pars I. cap. 1. §. 56.: Quicquid ad statum integritatis orthodoxe expositum hodie in moralibus ex aliqua parte recuperandum pertinet, viribusque naturae recuperari potest, id jure naturali praeceptum est, ideoque a nobis faciendum.

[2]) Ibid. §. 58.: Quicquid a statu integritatis orthodoxe exposito nos hodie magis magisque in moralibus abducit, aut in reducendo eo impedit, viribusque naturae declinari potest, id jure naturali prohibitum est, ideoque a nobis omittendum.

[3]) Ibid. §. 59.: Quicquid ex hypothesi status corrupti necessario fit, id juxta analogiam status integri orthodoxe expositi jus naturae fieri jubet.

[4]) Ibid. §. 60.: Quicquid ex hypothesi status corrupti facta necessarium est aut esse videtur, et juxta analogiam status integri orthodoxe expositi fieri nequit, illud jure naturae prohibitum est.

[5]) Ibid. §. 62.: Quaecunque societates ex hypothesi status corrupti ineundae sunt, eas juxta analogiam status integri, orthodoxe expositi, jus naturae dirigere jubet; quicquid in societatibus hujusmodi cum analogia status integri orthodoxe expositi pugnat, illud jus naturae prohibet.

der Corruption nach Analogie des Standes der Integrität gegen einander betragen. Das Naturrecht untersagt, was gegen jene Analogie ist[1]) u. s. w.

Alberti unterscheidet Naturrecht und natürliche Billigkeit. Recht ist, was das Naturrecht gebietet, natürliche Billigkeit ist, was dasselbe anräth. Das Gesetz ist nach dem Naturrechte menschliches und göttliches Recht[2]). Letzteres ist naturrechtlich im Dekalog, positiv gesetzlich in den Vorschriften des alten Testamentes enthalten. Das Naturrecht macht den gesetzlichen Zustand der Corruption dem natürlichen Zustande gemäß; das Staats- und Völkerrecht hat deshalb den Sinn und die Aufgabe, das Naturrecht zu bewahren und vor Nachtheil zu schützen. Das Naturrecht ist stricter, das Staats- und Völkerrecht laxer. Das Naturrecht gebietet das Ehrbare überall so lange, als die Verbindlichkeit des Gewissens dauert, was eine Hauptwirkung des Naturrechtes ist. Wie der Magnet das Eisen anzieht, so zieht das Naturrecht das Gewissen an. Eine weitere Wirkung des Naturrechtes ist die Erregung, welche aus der Verbindlichkeit fließt, die die Menschen anhält, den corrupten Zustand dem Stande der Integrität anzupassen. Das Naturrecht ist unveränderlich, Gott selbst kann es nicht ändern[3]). Gott kann die ersten praktischen Principien so wenig ändern, als er Attribute anders machen kann, durch welche der Mensch ihm ähnlich werden soll. Man kann daher, was das Naturrecht ist, nur aus der Natur der Sache selbst, a priori wissen. Das Ehrbare und Unehrbare wird nicht gerecht und ungerecht, weil es geboten und verboten wird, sondern es wird geboten und verboten, weil es in sich gerecht und ungerecht ist. Diese Art des Beweises ist allgemein; die besondern Beweise können derselben in gewissen Fällen untergeordnet werden. Das Naturrecht kann auch aus der Uebereinstimmung der Völker, a posteriori erkannt werden; aber die Uebereinstimmung genügt nicht, weil sie

[1]) Alberti, comp. jur. nat. orth. theol. conf. Pars I. cap. 1. §. 63.: Quaecunque personae ex hypothesi status corrupti introductae sunt, eae juxta analogiam status integri orthodoxe expositi se gerere tenentur; quaecunque a personis ejusmodi contra analogiam status integri fiunt, ea jus naturae prohibet.

[2]) Ibid. §. 77.: Legem non tantum humanam, sed et moralem divinam esse latiorem jure naturae.

[3]) Ibid. §. 88.

dem Naturrechte mit dem Völkerrechte gemeinschaftlich ist; es muß zu derselben noch der innere Antrieb des Gemüthes hinzukommen.

Als Gott das von ihm geliebte Wesen, den Menschen, schuf, empfing dieser nicht blos die Kenntniß des Guten und Bösen, sondern auch die Kraft, nach dem göttlichen Willen zu handeln. Sein Verstand übertraf Alles an Kenntniß der Dinge, sein Wille überragte Alles an Tugend. Sein Leib und Gemüth waren von heftigen Begierden und Leidenschaften frei; er war den Gefahren des Todes noch nicht unterworfen, sondern war das göttliche Ebenbild. Aber dies ging durch den Fall verloren und kann durch keine menschliche Kraft wieder gewonnen werden. Der Mensch erreicht dasselbe nur unvollkommen in diesem, aber vollkommen in jenem Leben. Die Ebenbildlichkeit ist der christlichen Philosophie unerreichbar, gehört der offenbarten Theologie an. Die Axiome derselben sind zweifacher Art: einige sind ganz verloren gegangen, z. B. die Unsterblichkeit und Körperlichkeit des ersten Menschen; andere größtentheils. Jene sind unerreichbar in diesem Leben; diese werden mit Hülfe der Reliquien wieder gewonnen. Jene Reliquien sind die Kenntnisse, mit welchen der Verstand geschmückt wird, und sind die Tugenden, durch welche der Wille sich auszeichnet. Die theoretischen Principien sind zur Wiedererlangung jener, die praktischen zur Wiedererlangung dieser förderlich. Die ersten praktischen Principien sind jene Reliquien.

Dies, sagt Alberti, verleiht seiner Hypothese neue Kraft. Wer daher wissen will, was zur Erfüllung des göttlichen Gesetzes durch Wiedererneuerung erreichbar ist, muß die göttliche Ebenbildlichkeit kennen; wer das Naturrecht mit natürlichen Kräften erforschen will, muß auf gleiche Weise von den Reliquien wissen. Man braucht nur das zum Bewußtsein zu bringen, was die rechtlichen und moralischen Dinge näher betrifft und was die praktischen Axiome umfaßt. Man muß erforschen, wie weit die natürlichen Kräfte für das Naturrecht ausreichen. Die Herrschaft des Menschen über seine Handlungen und über die Creaturen, ja selbst die bürgerliche Herrschaft ist in gewissem Sinne noch aus dem Stande der Integrität übrig, was zusammen einen großen Theil des Naturrechtes ausmacht. Auch sind aus jenem Stande noch Neigungen vorhanden: die Selbstliebe, die die ersten praktischen Principien ordnet und selbst naturrechtliche Bestimmungen bildet. Die Pflicht des Menschen gegen sich selbst, die Pflicht der Selbstvertheidigung bildet die Liebe zum Eigenthum,

zur Freiheit, die Neigungen zur Geselligkeit und Selbstgenügsamkeit — Neigungen, welche im Stande der Integrität geübt wurden und die vorzüglichsten sind, deren der Mensch bedarf, um nach den Geboten des Naturrechtes sein Leben einrichten zu können. Insofern sind sie principiell die Materie des Naturrechtes [1]).

Alberti sagt: Aristoteles hat das Naturrecht als das Recht definirt, was überall dieselbe Macht hat; er hat diese Erklärung ferner dadurch erörtert, daß er das positive Recht dem Naturrechte entgegensetzt. Dieses soll kraft des Gegensatzes bei allen Menschen in Kraft sein, jenes nur irgendwo in einem besondern Staate. Das Naturrecht unterscheidet sich dadurch von dem positiven Rechte, daß es nicht aus dem menschlichen Willen hervorgeht, also nicht so oder anders sein kann. Das Naturrecht hängt nicht von der willkürlichen Disposition eines Gesetzgebers ab. Die Verbindlichkeit des Naturrechtes ist extensiv und intensiv die höchste von allen Verbindlichkeiten. Das Naturrecht gilt überall, es kann daher durch keine Willkür vermehrt oder vermindert werden. Jeder wird leicht erkennen, daß ein Recht von solcher Verbindlichkeit keinen geringen Ursprung haben kann; aber Jeder sieht nicht sogleich, von welcher Beschaffenheit es ist. Zur Beurtheilung desselben muß man zwischen Erkenntniß a priori und a posteriori unterscheiden. Viele, z. B. Selden, haben die Erkenntnißarten öfters vermischt. Sagt man, das Naturrecht ist das Recht, was sich auf die gemeinschaftliche Uebereinstimmung der Völker stützt, so hat diese Uebereinstimmung wieder eine andere Ursache. Jene Beweisart schließt a posteriori, oder setzt etwas Anderes a priori voraus. Die Natur, die Vernunft lehrt die Erkenntniß a priori, oder Gott befiehlt sie. Die menschliche Vernunft schließt den göttlichen Willen ein oder aus; im ersteren Falle ist sie Gott untergeordnet, im letzteren Falle besteht sie für sich. Ueber die letztere hat man von jeher heftig gestritten. Mit Bezug auf das Naturrecht denken Einige Gott als nicht existirend, Andere, daß Gott demselben keine Hindernisse in den Weg lege, wieder Andere erklären sich dagegen, z. B. Ziegler: der Mensch, sagt er, ist verpflichtet, das Gute zu thun und das Böse zu meiden, er ist verpflichtet, Jedem das Seine zu geben und Andern wohlzuthun; solche Verpflichtung setzt eine gewisse Herrschaft voraus, die das Gewissen

[1]) Alberti, comp. jur. nat. orth. theol. conf. Pars I. cap. 2. §. 1—12.

des Menschen zwingt, ihn in Ordnung hält; jene Herrschaft kann keine andere als Gott selbst sein. Alberti sagt, H. Grotius setzt im Gegentheil die Herrschaft außer Gott; aber in Gott ist ein gewisses, ewiges Gesetz, die göttliche Vernunft und Weisheit, welche alle Bewegungen und Handlungen in ihren Grenzen hält; in Gott ist ein gewisses, eminentes Naturrecht, welches jeder freien Handlung vorhergeht, weil Gott nichts wollen kann, was dem Naturrechte widerspricht. Das natürliche Gesetz im Menschen ist von Gott dem Bewirker, aber auch von Gott dem Gesetzgeber, welcher seine Herrschaft ausübt. Man muß zwischen erlaubtem und verbindlichem Naturrecht, zwischen ewigem Gesetz in Gott und natürlichem Gesetz im Menschen unterscheiden[1]). Ersteres ist Quelle und Regel des letzteren. Solche Regel läßt keine moralische Indifferenz zu, wie z. B. Occam behauptet, daß Gott den Menschen von den Geboten seiner Liebe entbinden und demselben befehlen könne, ihn nicht zu lieben. In Paris ist solche Meinung mit Recht verdammt worden. Gott kann dem ewigen Gesetze nichts zuwider thun, das natürliche Gesetz hängt von Gott nothwendig ab.

Die geschaffenen Wesen sind wegen der Convenienz mit dem ewigen Gesetze nothwendig, darum müssen auch die moralischen Principien wegen der Uebereinstimmung mit demselben für nothwendig erachtet werden. Weshalb und wie weit dies für den Menschen verbindlich ist, enthält das Naturrecht. Die absolute Nothwendigkeit ist zwiefach: abhängige und unabhängige Nothwendigkeit; jene kommt der Creatur, diese Gott zu. Das Naturrecht gehört auch dahin. Die kreatürlichen Wesen hängen von dem Maaße im göttlichen Verstande ab, welches sie von Ewigkeit her von Gott empfangen haben. Die Verbindlichkeit des Naturrechtes hängt von den Geboten Gottes ab. Das unveränderliche, gewisse Recht kommt von Gott; die Vernunft ist in dieser Beziehung intensiv und extensiv mangelhaft. Die Vernunft ist intensiv rathend, demonstrirend, nicht befehlend und verpflichtend, es sei denn, daß eine höhere Autorität, welche, nach Selden, das Eigenthümliche des Gesetzes ist, hinzutritt. Die Vernunft ist extensiv in allen Menschen, selbst den weisesten, ungleich. Man muß in dieser Hinsicht zwischen dem all-

---

[1]) Alberti, comp. jur. nat. orth. theol. conf. Pars I. cap. 3. §. 22.: inter legem aeternam in deo, et legem naturalem in hominibus.

gemeinen und dem besonderen Begriffe des Objectes des Naturrechtes unterscheiden. Die Vernunft als solche kennt nur jene, nicht diese; sie fordert zwar, daß das moralisch Böse nicht gethan werden soll, aber sie irrt öfters im Besonderen davon ab. Das Alles muß verworfen werden; für den Ursprung des Naturrechtes bleibt alsdann allein Gott übrig, mag man dieses als etwas, das in uns ist, betrachten, oder als etwas, das uns bei unseren Handlungen verpflichtet.

Das natürliche Gesetz ist vor und nach dem Fall nicht dem Wesen nach verschieden. Es ist vor dem Fall vollkommen, bestimmt und klar; nach dem Fall unvollkommen, unbestimmt und dunkel. Gott und die Natur sind die wirkenden Ursachen der menschlichen Existenz, also alles dessen, was von der ersten Schöpfung her noch im Menschen vorhanden ist. Das Naturrecht verpflichtet selbst diejenigen, welche keinen Herrn über sich anerkennen. Für die übrigen Menschen genügt die Verpflichtung; für die Juden kommt noch die Promulgation der Gebote des Dekalogs hinzu. Es fragt sich, wie die Verpflichtung des Naturrechts im Menschen von Gott abhängt? Um dies erkennen zu können, muß man zweierlei annehmen. Erstens sind die Gebote des Naturrechts angeborene praktische Principien; zweitens ist die Kenntniß Gottes, welche der Mensch von Natur hat, eine blos mögliche Kenntniß. Gott, die Ursache des Naturrechts, schließt die rechte Vernunft nicht aus, sondern diese Vernunft ist Gott untergeordnet. Das Naturrecht entspringt daher durch jene Unterordnung aus der Beschaffenheit der menschlichen Natur. Dadurch unterscheidet der Mensch sich von den übrigen Geschöpfen. Jenes muß man wegen des Studiums der Gesellschaft annehmen, welche nach der menschlichen Vernunft geordnet ist, und auch wegen des Urtheils und des Gebots der rechten Vernunft, was der Mensch thun und lassen soll. Der Gebrauch der Vernunft im corrupten Zustande wendet die allgemeinen Axiome des Naturrechts nicht durchgängig auf besondere Handlungen an; das Naturrecht ist im Stande der Corruption umfassender, als im Stande der Integrität. Das Axiom z. B., den Oberen gehorchen, gilt in beiden Zuständen, die Integrität bezieht dasselbe auf Gott, die Corruption auf die menschliche Obrigkeit. Man muß darunter aber nicht die verderbte, sondern die rechte Vernunft verstehen. Naturzustand ist nicht, daß Jedem Alles zu thun erlaubt ist, wie Hobbes lehrt: das

ist keine rechte Vernunft, sondern bloße Vorstellung depravirter Natur[1]).

Alberti handelt im zweiten Theil seines orthodoxen Compendiums[2]) von den Thesen und Axiomen des Naturrechts. Er hat diesem Theile einen besondern Titel gegeben und hat denselben gleichfalls eine Vorrede an den Leser und Prolegomenen vorausgeschickt. In diesem zweiten Theile sucht er weiter auszuführen, was er in dem ersten Theile blos entworfen und hingezeichnet hatte. Erst bildet er die Hypothesen, auf welchen das Naturrecht sicher gebaut werden kann, dann paßt er im zweiten Theile die Hypothesen den Thesen an und leitet sie besonders ab, nachdem er im ersten Theile das Fundament gelegt hat. Er meint das Naturrecht dadurch vor aller Confusion bewahren zu können, und sagt, daß er gegen die gewöhnliche Sitte von der Untersuchung Lehren ausgeschlossen habe, die in der Ethik und Politik behandelt würden, z. B. die Lehren von den Principien der menschlichen Handlungen, von den verschiedenen Arten des Staates, und andere mehr. Er verschmäht auch nicht die Zeugnisse der heidnischen Schriftsteller, aber zieht natürlich die heilige Schrift und die Kirchenväter denselben vor, und zieht unter den Kirchenvätern wieder den Lactantius den übrigen vor. Er nennt ihn den Philosophen unter den Theologen und den Theologen unter den Philosophen[3]).

In den Prolegomenen paßt Alberti zuerst die Hypothesen den Thesen an, und behandelt die letzteren dann in eigenen Kapiteln. Er sagt: das Recht ist entweder gebietend oder erlaubend[4]); ersteres heißt speciell Gesetz und ist die Regel der moralischen Handlungen in Hinsicht des Rechten[5]). Alberti setzt hier diese Definition des gerechten Gesetzes voraus, weil das Naturrecht auf keine Weise ungerecht sein kann. Das Gesetz habe allein die Kraft der Verbindlichkeit; es sei unveränderlich und sei als solches entweder ewig oder

[1]) Alberti, comp. jur. nat. orth. theol. conf. Pars I. cap. 3. §. 22—47.

[2]) Compendium juris naturae orthodoxae theologiae conformatum et in duas partes distributum, quarum secunda complectitur theses et axiomata hujus juris, ad ὑποτύπωσιν S. Scripturae doctumque luminis naturalis formata et confirmata, autore L. Valentino Alberti p. p.

[3]) Alberti, comp. jur. nat. orth. theol. conf. Pars II. Praef.

[4]) Ibid. Proleg. §. 1.: Jus praeceptivum vel concessivum.

[5]) Ibid. §. 2.: regula actuum moralium ad id, quod rectum est.

natürlich; nach dem ersteren handelt Gott, nach dem letzteren der Mensch. Er sagt: das ewige Gesetz ist die Norm der göttlichen Handlungen; Gott gebraucht es wegen seiner Uebereinstimmung mit dem göttlichen Verstande in der Weltregierung von Ewigkeit her; der Mensch erkennt dies Gesetz im Lichte der Natur nach der Offenbarung nur a posteriori; es fordert, daß man das Ehrbare thun und das Unehrbare lassen soll. Das Naturrecht geht aus diesem Gesetze auf die vernünftigen Geschöpfe über[1]). Die Definition des Naturrechts ist daher: das Naturrecht ist das Gebot der rechten Vernunft, welches formal oder normal aus dem Stande der Integrität auf den der Corruption übertragen wird und anzeigt, daß einer gewissen Handlung eine gewisse moralische Ehrbarkeit oder Unehrbarkeit aus deren Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung mit der vernünftigen Natur des Menschen beiwohnt, sofern diese noch zum Theil recht ist und solche Handlung von Gott dem Urheber der Natur verboten oder geboten wird[2]). Das Naturrecht ist nicht in Ansehung des Subjects, sondern des Objects unveränderlich. Die Veränderung erscheint in Axiomen: bei Vermehrung des Menschengeschlechts lockte die menschliche Vernunft natürliche Gesetze aus den ersten praktischen Principien hervor, so daß jetzt verhindert wurde, was früher erlaubt war. Das Naturrecht wurde auf ähnliche Weise verändert; die Axiome wurden nach dem Fall auf mehrere Objecte ausgedehnt. Auf diese Erweiterung stützt sich die zweite Unterscheidung des Naturrechts in absolutes und hypothetisches. Die Veränderung erscheint in den Dingen, welche in einen anderen Zustand übergehen, dadurch, daß das Naturrecht sie nicht mehr gebietet oder verbietet, und ferner, wenn man aus Nothwendigkeit Mittel gebraucht, die man anders nicht gebrauchen kann[3]).

Das veränderliche Recht ist entweder göttlich oder menschlich.

---

[1]) Alberti, comp. jur. nat. orth. theol. conf. Pars II. §. 13.: ex hac lege dimanavit in creaturas intelligentes jus naturale.

[2]) Ibid. §. 14.: Jus naturale est dictatum rectae rationis (e statu integritatis in corruptum vel formaliter, vel normaliter tantum translatum) indicans, actui alicui ex ejus convenientia aut disconvenientia cum ipsa natura rationali (quatenus ex parte adhuc recta est) inesse moralem turpitudinem aut honestatem moralem, ac consequenter ab autore naturae deo talem actum aut vetari aut praecipi.

[3]) Ibid. Proleg. §. 15—22.

Das göttliche Recht ist moralisch, ceremoniell, gerichtlich; das menschliche Recht ist bürgerlich, völkerrechtlich, häuslich. Das bürgerliche Recht schreibt das Recht dem Staate, das Völkerrecht den Völkern, das häusliche Recht der Familie vor. Das erlaubende Recht ist das moralische und in sich freie Vermögen, gerecht etwas zu thun und zu haben[1]); dasselbe ist entweder natürlich oder positiv und ist in beiden Fällen veränderlich. Der Mensch ist im Naturrecht entweder auf Gott zu beziehen, oder auf andere Menschen; wenn auf Gott, gehorcht er nach dem gebietenden Recht, wenn auf andere Menschen, verhält er sich nach dem gebietenden oder erlaubenden Recht oder nach beiden zusammen. Die negativen Gebote beider folgen immer auf einander, danach geziemt sich nicht, was erlaubt ist, und umgekehrt. Zu diesen doppelten Rechten und ihren Geboten gehören die Hauptneigungen der Selbstliebe, der Selbstgenügsamkeit, der Freiheit, der Liebe zum Eigenthum und der Neigung zur Geselligkeit. Unter diesen ist die genaueste Harmonie erforderlich, damit die eine nicht ganz fehle, wenn die andere befolgt wird. Es ist in Allem auf den Stand der Integrität zurückzublicken, derselbe ist durch das Naturrecht überall zurückzurufen und durch die Reliquien zu befestigen; dazu dienen die Axiome, welche aus dem Stande der Integrität formal noch übrig sind. Die Axiome wurden im Stande der Integrität so genau befolgt, daß die Menschen die Kraft des Gebots kaum fühlten[2]).

Die natürliche Theologie zeigt in Hinsicht der Pflicht des Menschen gegen Gott die göttliche Existenz auf, deren Kenntniß entweder unmittelbar gegenwärtig ist oder erworben werden muß, sofern sie die praktischen Axiome befaßt, oder dieselben aus sich erzeugt. Nehmen wir auch die Existenz Gottes an, so erkennen wir aber damit nicht gleich die essentiellen Attribute; wir erkennen sie blos unvollkommen, was zur Verpflichtung gegen Gott nicht genügt. Der Mensch soll Gott wegen seiner Wahrheit und Güte lieben, soll Gott wegen seiner Macht und Rache fürchten. Er soll Gott als ein unsichtbares Wesen anbeten und als den Allmächtigen anrufen; er soll Gott verehren, wie er Gott nach seinen Attributen kennt, welche seinen

[1]) Alberti, comp. jur. nat. orth. theol. conf. Proleg. §. 32.: Jus concessivum constitit in facultate morali ac in se libera, vel agendum aliquid aut habendum juste.

[2]) Ibid. §. 33—50.

Kräften ähnlich sind. Das Centrum des Naturrechts ist nicht in die Socialität zu setzen, und die Religion, welche das Naturrecht vorschreibt, ist nicht blos als zum Wohl des Staates eingeführt zu betrachten. Man beschränkt sonst die Religion auf das irdische Leben und bedient sich ihrer blos zum Nutzen des Staates. Dann wird die Religion in Betreff des Naturrechts innerhalb dieses Lebens eingeschlossen und ist für die menschliche Societät ein wirksames Band, sofern sie auf dieselbe bezogen wird. Damit dies geschehen kann, muß der Staat Lehren beschützen, die mit dem Zweck und den Einrichtungen desselben übereinstimmen, er muß die Bürger von Kindheit an dazu erziehen. Dies findet sich bei Pufendorf, das ist auch ihm Zweck der natürlichen Religion, weshalb er in seinen Erörterungen über die Verbindlichkeit, welche aus der Religion entspringt, fast ganz von der Religion selbst schweigt. Er sagt zwar: die Wirkung der natürlichen Religion innerhalb dieses Lebens trägt zum ewigen Heil nichts bei, was richtig ist; aber eine andere ist die Wirkung des Heils, eine andere die der Erziehung. Alberti negirt jene ebenfalls in der natürlichen Religion, aber bejaht diese, und nimmt an, daß auch die Heiden sie wollen, welche nicht zu entschuldigen sind, wenn sie dieselbe vernachlässigen. Das habe Pufendorf nicht berücksichtigt. Hobbes gehe noch weiter, indem er der Staatsgewalt die Macht selbst über den Glauben ertheile. Hobbes und Pufendorf beachten nicht, daß man den Menschen zu Gott hinleiten müsse. Darum ist der rechte Cultus auf alle mögliche Weise zurückzuführen, und ist die Zurückführung durch Mittel zu bewerkstelligen, welche dem Stande der Integrität entsprechen, nicht durch Kampf und Krieg, sondern durch Unterricht. Ein anderer Cultus darf nicht geduldet werden, man darf Gotteslästerer und Atheisten nicht begünstigen wollen[1]).

Gott ist sich selbst das liebste Wesen; darum hat Gott nichts in und außer sich, als sich selbst; Gott erfaßt sich selbst als das höchste Gut. Aehnlich soll dem Menschen die Selbstliebe nach dem göttlichen Ebenbilde im Stande der Integrität anerschaffen worden sein, er soll das Gute vollkommen in sich getragen haben. Die Selbstliebe Gottes ist die rechte Liebe; deshalb soll der Mensch im Stande der Integrität nur mit rechter Liebe haben lieben können,

---

[1]) **Alberti, comp. jur. nat. orth. theol. conf. Pars II. cap. 1. §. 1—27.**

wogegen die Selbstliebe der Menschen im Stande der Corruption, wie die Natur des gefallenen Menschen selbst, größtentheils verderbt ist. Wenn man sich derselben hingiebt, so wird sie die verkehrte, wenn man ihr durch Ausbildung der guten Reliquien widersteht, so wird sie die rechte Selbstliebe. Die ersten Menschen sündigten aus verkehrter Selbstliebe, welche sich alsdann unter dem Namen Selbstliebe weiter verbreitete. Solche Selbstliebe ist mehr Abneigung des Menschen gegen sich selbst, als wirkliche Zuneigung, weil sie ihn vom Stande der Integrität abzieht. Die rechte Selbstliebe sucht die Reliquien derselben zu bewahren und zum Theil zurückzuführen. Das geschieht durch Unterscheidung des Guten und Bösen und durch Unterordnung des letzteren unter das erstere. Daher muß die Klugheit die Selbstliebe regieren, wenn diese anders die rechte sein soll. In dieser Beziehung ist die Selbstliebe entweder absolut oder relativ; der Mensch liebt sich absolut rücksichtslos, ohne Beziehung auf Andere; relativ, wenn er sich selbst Andern vorzieht oder nachsetzt. Die Selbstliebe ist in Betreff der Seele und des Leibes absolut; erforscht die Seele sich selbst, so erkennt sie, daß sie unsterblich ist; daraus fließt das naturrechtliche, noch aus dem Stande der Integrität formal übrig gebliebene Gebot: diejenigen, welche eine unsterbliche Seele haben, sollen so leben, daß es ihnen ewig wohl gehe. Die Seele erkennt auch, daß sie mit dem Körper verbunden ist, und daß Gott sie zum Führer desselben bestellt hat; daraus entsteht das negative Gebot: du sollst die Seele nicht vom Körper trennen. Die Seele erkennt ferner, daß sie edler als der Körper ist; daraus folgt das affirmative Gebot: du sollst die Güter der Seele denen des Leibes vorziehen. Solche Güter sind moralisch oder natürlich; die moralischen sind als die natürlichen Gaben des Geistes die Tugenden, welche den Vorzug selbst vor der natürlichen Theologie haben, denn diese betrifft alle Menschen, sowohl die Guten als die Bösen, während jene blos die Guten angehen. Das natürlich Gute der Seele ist durch das moralisch Gute zu vervollkommnen, weshalb dieses jenem vorzuziehen ist. Das Leben ist zwar das Fundament aller zeitlichen Güter, denn man kann durch dasselbe sogar zum ewigen gelangen, aber es steht doch der Tugend nach, wenn es gleich den anderen Gütern vorgezogen werden muß. Der Mensch liebt das Leben als ein Geschenk Gottes von Kindheit an; es ist für höher zu halten,

als selbst die Freiheit; diese ist als ein äußeres Gut weniger werth als die inneren Güter der Seele und des Leibes[1]).

Die Liebe zu Andern setzt die Selbstliebe voraus. Die rechte Liebe, die Ursache der Selbstliebe fängt von sich selbst an. Der Mensch mußte im Stande der Integrität erst sich selbst lieben, ehe er Andere lieben konnte. Er ordnete derselben alle Güter in rechter Selbstliebe unter. Im Stande der Corruption ist das schwieriger, denn die Güter sind in diesem Stande mehr verschieden. Die Haupteintheilung derselben ist: das Gute ist ehrbar oder angenehm oder nützlich; das Gute ist entweder dem Einen oder Anderen oder Allen gut. Die beiden Zustände unterscheiden sich darin von einander, daß Angenehmes und Nützliches im Stande der Integrität nicht unehrbar gewesen sind, während sie im corrupten Zustande entweder für ein größeres oder geringeres Gut gehalten werden. Die rechte Selbstliebe fordert das Gute auch für Andere, wendet das Uebel von diesen ab. Sie ist nicht habsüchtig, nicht ehrsüchtig, nicht neidisch, sondern Alle vertheidigend. Daher das Gebot der Selbstvertheidigung und das Gebot, sein Leben für das öffentliche Wohl der Gefahr auszusetzen[2]).

Die Selbstgenügsamkeit des Menschen oder Zufriedenheit war im Stande der Integrität vollkommen, weil derselbe nach dem Bilde Gottes geschaffen worden, und Gott auf's Höchste genügsam ist. Die Selbstgenügsamkeit besteht in der Zufriedenheit des Menschen mit sich selbst und mit dem, was sein ist. Daraus folgt die Freigebigkeit, die Gerechtigkeit und Gefälligkeit gegen Andere. Der selbstgenügsame Mensch giebt Jedem das Seine und ist, wie im Stande der Unschuld, gerecht. Der erste ursprüngliche Mensch übte alle Tugenden. Im Stande der Integrität schloß das Eigenthum zwar die freie Gemeinsamkeit, aber nicht die Communication aus. Letztere wurde im verderbten Zustande theils zurückgeführt, theils auf eigene Fälle ausgedehnt. Damit sie zurückgeführt werden kann, muß Jeder mit sich selbst zufrieden sein und muß Andern dienen. Die Menschheit ist durch den Fall verderbt worden und in große Mängel gerathen; daher die Gebote: du sollst dich um hinreichende, aber erlaubte Mittel umsehen, damit du mit dir selbst zufrieden und

---

[1]) Alberti, comp. jur. nat. orth. theol. conf. Pars II. cap. 2. §. 1—31.

[2]) Ibid. cap. 3. §. 1—32.

Anderen gefällig sein kannst; du sollst, was Anderen nützt und weder dir noch einem dritten schadet, jenen nicht verweigern; du sollst dem, der dir nützt, gleichfalls nützen[1]).

Die Herrschaft ist in Betreff der Freiheit nach Objecten und Handlungen, nach Dingen und Personen zu unterscheiden. Die Handlungen sind entweder unsere eigenen Handlungen oder die Handlungen Anderer. Die Herrschaft auf unsere eigenen Handlungen heißt Freiheit[2]). Die Freiheit stützt sich innerhalb des Menschen auf die Principien frei zu handeln; außerhalb desselben auf die Gleichheit mit Anderen. Der Mensch hat solche Principien und damit die Möglichkeit zu handeln nicht vergebens empfangen. Die Principien frei zu handeln entstehen aus den beiden Vermögen der Seele, dem Verstande und dem Willen. Die Kenntniß der moralischen Umstände und der Art des Wollens selbst entspringt aus den Handlungen. Die Gleichheit ist ihrer Natur nach relativ, denn der Mensch bezieht sich durch die Gleichheit auf andere Menschen, welche nur in der Gesellschaft stattfinden kann. Er lebt sowohl in Gemeinschaft mit allen Menschen als in Gemeinschaft mit seinen Mitbürgern. Im erstern Fall ist er Allen gleich; im letztern Fall ist die Gleichheit durch Ungleichheit gemäßigt; die Gleichheit der übrigen ist der Majorität untergeordnet. Die Rechtsregel der Freiheit ist: Wer die Principien frei zu handeln besitzt, der kann unter seines Gleichen frei handeln[3]). Aber die Freiheit ist auch begrenzt. Zuerst darf der Mensch weder innerhalb noch außerhalb der Gesellschaft etwas gegen die Ehrbarkeit thun; er soll die Freiheit gesetzlich nach dem göttlichen Ebenbilde ausüben. Zuletzt ist die Freiheit dadurch speciell begrenzt, daß eine Person der andern untergeben ist. Daher die Gebote: die Untergebenen sollen nichts gegen den gerechten Befehl ihres Oberen thun[4]); keiner soll etwas gegen Verträge und erlaubte Versprechungen unternehmen[5]).

---

[1]) Alberti, comp. jur. nat. orth. theol. conf. Pars II. cap. 4. §. 1—21.

[2]) Ibid. cap. 5. §. 4.: dominium in actiones meas proprio nomine vocatur libertas.

[3]) Ibid. cap. 5. §. 11.: Quicunque principia libere agendi habet, ille inter aequales libere agere.

[4]) Ibid. §. 14.: Quid repugnat justo jussui superioris, id ab inferiori libere fieri non potest.

[5]) Ibid. §. 15.: Quicquid repugnat pacto aut promisso meo in se licito, id libere agere nequeo.

Was Einer dem Andern verspricht, das soll er halten. Das Versprechen wurde im Stande der Integrität treu bewahrt. Dasselbe soll im corrupten Zustande gleichfalls gehalten werden. Jeder soll bemüht sein, die Integrität zurückzuführen. Versprechen halten, Treue bewahren, ist ein rein menschlicher Act, ist ein Gebot. Im corrupten Zustande ist dasselbe auch auf Feinde und Ketzer, aber nicht auf Verbrecher auszudehnen. Jeder kann dem Anderen etwas versprechen, aber das Versprechen muß erlaubt sein. Jeder ist der Verbindlichkeit fähig, welche aus dem Versprechen entsteht, nur gehört dazu die Einwilligung des Anderen. Das Versprechen muß freiwillig gegeben werden und muß gut sein. Ist der Act des Wissens und Wollens von beiden Seiten vorhanden, so gilt das Versprechen, aber nicht aus Furcht, Irrthum, Gewalt und nicht über fremdes Eigenthum. Man darf nur Ehrbares versprechen. Jeder Mensch ist im Stande der Corruption ein Lügner[1]), in diesem Zustande gilt aber, was dem Naturrecht nach Analogie des Standes der Integrität nicht zuwider ist. In dem letzten Stande wurde das Versprechen vollkommen gehalten, in dem erstern kommt noch etwas hinzu, was nach Analogie auf den Stand der Integrität zurückgeführt werden muß; daher die Regel: Versprechen müssen gehalten werden[2]).

Der Mensch begehrt und gebraucht das Eigenthum, weil es ihm von Nutzen ist. Die Ursache ist, daß die Dinge dem menschlichen Willen unterworfen sind. Der Mensch begehrte und benutzte im Stande der Integrität die niedern Creaturen; dies ist auch noch im Stande der Corruption der Fall. Gott hat das ausdrücklich so gewollt und erklärt. Der Mensch soll die Dinge zur Ehre Gottes besitzen und gebrauchen; alle Art des Eigenthums ist erlaubt, welche er zur Ehre Gottes benutzen kann. Das Eigenthum existirt nicht blos, sondern beginnt und hört auf. Das Eigenthum ist entweder ursprünglich entstanden, oder nicht; im Stande der Integrität anders, als im Stande der Corruption. Im Stande der Integrität waren gemeinsames Eigenthum und Privateigenthum beides göttliches Geschenk. Die ersten Menschen repräsentiren die Nachkom-

---

[1]) Alberti, comp. jur. nat. orth. theol. conf. Pars. II. cap. 6. §. 35.: omnis homo in statu corrupto mendax.

[2]) Ibid. §. 56.: Promissa sunt servanda.

men sowohl im Einzelnen als im Ganzen. Sie empfingen das Eigenthum im erstern Fall privatim für Alle, im letztern Fall gehörte ihnen das der ganzen Menschheit zukommende Eigenthum. Niemand zieht im primären Zustand das gemeinsame Eigenthum in Zweifel, das Privateigenthum negiren Alle, die einen solchen Zustand annehmen, weil Eins das Andere zerstört. Die göttliche Ebenbildlichkeit kommt sowohl der ganzen Menschheit als dem einzelnen Menschen zu. Daher mußte auch dieser Eigenthümer werden, Privateigenthum haben. Es ist mit dem Eigenthum, wie mit der Vernunft; die Menschen haben die Vernunft gemeinsam, aber dieselbe ist jedem Einzelnen zugleich angeboren, d. h. die Vernunft ist allgemein und einzeln zugleich. Nach dem Willen Gottes waren nicht blos die ersten Menschen, sondern sind alle Menschen von Natur bestimmt, eine Gesellschaft einzugehen, welche ohne Privateigenthum nicht möglich ist. Der Mensch ist Gott ähnlich geschaffen worden, damit er glücklich sein soll. Gott hat ihn nicht in's Elend gestoßen, Gott hat nicht gewollt, daß die Dinge die Beute eines Jeden sein oder allgemeine Beute sein sollen, dem Einzelnen entrissen werden sollen. Gott hat dem Einzelnen einen Theil des Eigenthums zugesprochen; nicht blos die positive primäre Gemeinschaft, sondern auch die negative Gemeinschaft gehört wegen des Rechtes hierher, was der Mensch in Adam empfangen hat, welches nach Gottes Ordnung unter die Nachkommen vertheilt worden ist. Schon Adam war dessen eingedenk und vertheilte einen Theil seiner Güter. Das Eigenthum ist wegen des Rechts, das Gott dem Menschen in Adam gegeben hatte, Ursache der Occupation geworden, nicht die Occupation selbst ist Ursache. Das ursprüngliche Eigenthum entsteht im Stande der Corruption durch Occupation. Gott hat dem Menschengeschlecht einst das gemeinsame Eigenthum gegeben; das Privateigenthum ist durch allerlei Unglück, Waffengewalt und dergleichen zweifelhaft geworden. Es ist angegriffen und vertheidigt worden[1]). Das abgeleitete Eigenthum ist durch Erbschaft und Vertrag entstanden[2]). Im Stande der Integrität fand die liberalste Communication, nicht Tausch und Kauf statt; im Stande der Corruption muß Alles im Schweiß des Angesichtes erworben werden,

[1]) Alberti, comp. jur. nat. orth. theol. conf. Pars II. cap. 7. §. 1—43.

[2]) Ibid. cap. 8.

muß Alles, Sache um Sache, um stellvertretendes Geld ausgetauscht werden[1]).

Der Mensch hat das natürliche Verlangen nach Gesellschaft. Die Gesellschaft ist im corrupten Zustand verderbt, aber wird durch Zurückführung auf den Stand der Integrität aus einer unordentlichen Gesellschaft eine ordentliche. Die einzelnen Societäten sind in diesem Sinne näher zu betrachten; zuerst die Ehe. Die Menschen begehren ihr Geschlecht fortzupflanzen, haben von Natur den Trieb zur Ehe, nicht blos der Empfindung und des Vergnügens halber, sondern der Erhaltung des Geschlechtes wegen. Dieser Trieb ist dem Menschen zwar anerschaffen worden, aber darum gebietet nicht der Trieb und Instinkt, sondern das Naturrecht die Ehe. Der Mensch hat die Pflicht, in die Ehe zu treten, es sei denn, daß ihn ein höheres Gebot oder Unvermögen daran hindert. Das Band der Ehe ist ein freies, aber kein auflösliches Band. Die Familien- oder väterliche Societät ist von allen Societäten die natürlichste. Sie entsteht aus der gegenseitigen Liebe der Eltern und Kinder und erinnert Alle daran, daß sie in der Gesellschaft subsistiren müssen. Die Eltern lieben ihre Kinder von Natur als das Andere ihrer selbst; da die Liebe im Stande der Integrität herrschte, muß sie auch im Stande der Corruption geübt werden. Die Eltern haben die Pflicht, das Gedeihen ihrer Kinder nach Leib und Seele zu fördern, sie zu ernähren, zu erziehen und zu unterrichten. Die Kinder sollen ihre Eltern ehren, ihnen gehorchen und sie im Fall der Bedürftigkeit unterstützen. Die Eltern stehen zwischen Gott, der Obrigkeit und den Kindern in der Mitte. Die Herrschaft der Eltern über ihre Kinder ist zur Zeit ihrer Geburt am höchsten; später erfolgt die Auflösung der Familie; jene ist dem Stande der Integrität, diese dem Stande der Corruption eigen. Die Eltern haben nicht das Recht über Leben und Tod ihrer Kinder.

Die herrliche oder herrschaftliche Societät gehört dem corrupten Zustande an. Sie ist demnach von den praktischen Principien abzuleiten, welche im Stande der Integrität formal gelten; im corrupten Zustande wird sie auf die Herren und Knechte normal ausgedehnt. Die Knechtschaft ist streng, weniger streng und leicht. In der strengen Herrschaft haben die Herren das Recht über Leben und

Alberti, comp. jur. nat. orth. theol. conf. Pars II. cap. 9.

Tod des Knechtes, in der weniger strengen sind sie im Besitze des Körpers und der Güter desselben, in der leichten verfügen sie blos über seine Arbeit. Der Herr giebt dem Knecht Kleidung und Nahrung, der Knecht arbeitet dafür dem Herrn. Der Knecht muß dem Herrn gehorchen. Das ist christliche Knechtschaft[1]).

Die vollkommenste Societät ist der Staat. Der vollkommenste Stand der Integrität hätte denselben gleichfalls nicht entbehren können, wenn er sich fortgesetzt haben möchte. Der Staat würde dann gewiß in jenem Stande seine Stelle gefunden haben. Die ersten Axiome des Naturrechts über den Staat hängen von dem Stande der Integrität formal ab. Darum muß der Staat im corrupten Zustande nach dem Staat im Stande der Integrität gebildet werden. Gott hat unter Concurrenz des Staates oder Volkes in Betreff der Designation der Personen in Erb- und Wahlreichen die Majestät der Obrigkeit übertragen. Der Staat hat in Hinsicht seines Ursprungs dasselbe Recht und dieselbe Würde, wie die Kirche: so wenig das Volk das Recht hat, das göttliche Wort und das Sacrament in der Kirche zu verwalten, so wenig hat die Majestät dies Recht. Das Volk hat weder die kirchliche noch die staatliche Gewalt; die Majestät hängt von Gott und vom Volke zugleich ab. Die Majestät ist als die stellvertretende Macht Gottes die höchste Macht und wird von denselben naturrechtlichen Principien geleitet, welche zwischen der befehlenden Obrigkeit und den gehorchenden Unterthanen stattfinden. Die Obrigkeit soll die Unterthanen liebevoll behandeln. Das öffentliche Wohl geht dem Privatwohl vor und kann durch dieses allein erworben werden. Um dies zu erreichen, müssen die gesetzlichen Mittel angewendet werden, und müssen die Unterthanen der Obrigkeit gehorsam sein[2]).

Der Mensch ist durch den Fall ein sterblicher Mensch geworden, aber hat durch Gottes Gnade das Verlangen nach Unsterblichkeit bewahrt. Das sucht er auf seine Weise schon in diesem Leben auszufüllen. Der Mensch begehrt nämlich Ruhm und Ehre in dieser sterblichen Welt, um im Angedenken anderer Menschen fortzuleben. Solche Dauer ist aber ein blos äußerliches Gut; die innern Güter hören in dieser Welt nach dem Tode auf. Man suchte in den Societäten das Mittel, dieselben fortzupflanzen. Die einfachen So-

[1]) Alberti, comp. jur. nat. orth. theol. conf. Pars II. cap. 12. §. 1—10.
[2]) Ibid. cap. 14. §. 1—6.

cietäten konnten das nicht leisten, sie sind zu wenig unsterblich. Wenn ein Glied derselben, Mann oder Frau, Herr oder Knecht stirbt, so sind sie gleich aufgelöst. Das wird am besten noch im Staat erreicht. Die Familie, das Bild des Staates, erhält sich in ihren Gliedern, und der Staat erhält sich in seinen Bürgern; das Sprüchwort ist daher, daß der Staat nicht stirbt. Man muß solche Unsterblichkeit nach Analogie des Menschen im Stande der Integrität annehmen, in welchem die Seele vom Körper nicht getrennt war und von demselben nicht würde getrennt worden sein, wenn nicht die Sünde gekommen wäre. Der Staat heißt auf gleiche Weise unsterblich, weil er seine Seele unter allen Veränderungen des Lebens, des Ortes, der Sitte und des Glaubens behält. Zwar gehen die Accidenzen durch die Veränderungen auf andere Subjecte über, aber bringen dadurch kein Anderes hervor. Wenn auch die Bürger im Staate nach und nach sterben, so bleibt doch der Staat selbst vollkommen gesund, obgleich seine Formen verändert werden. Das erste Produkt des Staates ist die höchste Gewalt, das Band und der eigentliche Lebensgeist, welcher den Staat zusammenhält[1]).

Der Stand der Corruption ist gleichfalls in Hinsicht des Rechts der Strafe dem Stande der Integrität analog zu bilden, sonst kann er nicht gerecht sein. Die Strafe wird dem Uebel wegen des Guten angethan[2]). Im corrupten Zustande ist der Krieg das Mittel, den Frieden zu bewahren oder denselben wieder zu gewinnen. Der Krieg ist nach dem Naturrecht erlaubt, er folgt aus der Natur der Majestät. Das Recht und die Pflicht der letztern ist, den Staat im corrupten Zustande zu bewahren und durch Gewalt zu schützen, aber durch ruhige Mittel, wie im Stande der Integrität. Krieg führen nur Staaten, nicht Räuber gegen einander. Letztere werden von der Justiz gestraft. Der Frieden war im Stande der Integrität ein ewiger, darum muß auch im Stande der Corruption an Frieden gedacht werden; das ist der Grund, warum nach Beendigung des Kriegs der Frieden auf ewige Zeiten geschlossen wird. Die Menschen sollen den geschlossenen Frieden mit neuem Eifer bewahren. Von allen Handlungen der Menschen ist die Injurie dem Stande der Integrität am wenigsten gemäß; der Krieg ist dagegen gerecht. Der Mensch soll versuchen, jenem Zustande sich auch in dieser Beziehung zu nähern, wenn gleich das Un-

[1]) Alberti, comp. jur. nat. orth. theol conf. Pars II. cap. 15. §. 1—10.
[2]) Ibid. cap. 16.

sterbliche in dieser Welt nicht erreicht werden kann. Es tritt erst am jüngsten Tage in Wirklichkeit[1]).

Das Völkerrecht befindet sich zwischen Naturrecht und bürgerlichem Recht in der Mitte; es ist ein anderes Recht, als das Naturrecht, ist positiv und höher, als das bürgerliche Recht, weil es kein Recht eines besondern Staates ist. Es ist das allgemeine Recht der Völker, und ist daher nicht mit dem Naturrecht zu vermischen, wie von Hobbes und Pufendorf, und nicht mit dem bürgerlichen Recht, wie von H. Grotius geschehen ist. Natur- und Völkerrecht behandeln nicht selten dieselbe Sache; desto weniger darf beides verwechselt und vermengt werden. Das positive Völkerrecht hängt von dem Civilrecht ab, ähnlich den Menschen, welche nicht mit einander übereinstimmen, nicht dieselbe Sprache reden, aber doch stillschweigend Verträge schließen und ihren Handlungen eine gemeinschaftliche Norm geben können. Völker leisten sich gegenseitig Dienste, das lehrt die Erfahrung, aber dies hängt von einer gewissen Verbindlichkeit ab. Es kommt auf die Beschaffenheit des Objects dabei an. Ist sie indifferent, so ist die Verbindlichkeit zufällig, ist sie ehrbar oder nicht, so ist sie nothwendig. Ist die Verbindlichkeit immer nothwendig, so gehört sie dem Naturrecht an, ist sie zufällig, oder fing sie einst an, dem positiven Recht. Die gegenseitigen Leistungen der Völker müssen daher theils auf das Naturrecht, theils auf das positive Recht bezogen werden. Gott hat entweder den Völkern das vorgeschrieben, oder die Völker haben das selbst sanctionirt. Deshalb ist zwischen göttlich positivem Recht und Völkerrecht ein Unterschied. Es giebt in Betreff der Handlungen der Völker zwei Verträge, ein ausdrücklicher und ein stiller Vertrag. Die Geschichte kennt keine Zusammenkunft aller Völker, die Zusammenkünfte waren engere Bündnisse, immer nur partikulär, und dergleichen. Das Object des Völkerrechts ist indifferent. Die Völker gebrauchen in Allem, was sie thun und lassen, die natürliche Logik, welche Allen angeboren ist. Der Zweck des Völkerrechtes ist der Frieden. Der Unfrieden ist eine Pest der menschlichen Gesellschaft; darum besteht das Heil der Völker in Frieden, Ruhe, Treue[2]).

---

[1]) Alberti, comp. jur. nat. orth. theol. conf. Pars II. cap. 17. §. 1—23.

[2]) Ibid. cap. 18. §. 1—19.

Nach diesen Hauptbestimmungen Alberti's ist das Naturrecht zugleich mit dem Menschen von Gott geschaffen worden; es ist daher mit der menschlichen Natur unmittelbar Eins. Nicht mehr die göttliche Gerechtigkeit ist die Norm, sondern die Ursprünglichkeit des Menschen im Stande der Integrität. Diese Ursprünglichkeit des Menschen im Stande der Integrität ist die Norm für den verderbten Menschen im Stande der Corruption. Darum darf die menschliche Natur im Naturrechte nicht blos auf die Integrität beschränkt werden, wie Mevius thut, sondern muß auf den Stand der Corruption ausgedehnt werden. Beide Zustände dürfen nicht, nach Art Melanchthons, auf Gott, sondern müssen beide auf einander bezogen werden. Die Kenntniß der Integrität ist ein gewesener Zustand, welcher nicht aus der Vernunft, sondern allein aus dem Glauben, der Offenbarung geschöpft werden kann. Aber so behandelt nicht der Glaube das Recht, sondern die Vernunft, durch Voraussetzung des Glaubens. Der Stand der Integrität ist als Glaubensprincip für die vernünftige Behandlung des Naturrechts die nothwendige Voraussetzung oder Hypothese, und damit die Norm für den Stand der Corruption als das Normirte — eine Ansicht, welcher v. Seckendorf in Allem beistimmt.

Veit Ludwig von Seckendorf wurde am 20. December des Jahres 1626 zu Herzogen-Aurach geboren. Sein Vater war daselbst Landeshauptmann und Stallmeister des Bischofs von Bamberg. Seine Mutter, eine geborne von Burtenbach, leitete seine Erziehung, während sein Vater in Diensten des Königs von Schweden den 30-jährigen Krieg mitmachte. Seine Mutter mußte in den Kriegsunruhen viel von einem Orte zum andern ziehen und mußte ihren Sohn von geschickten Lehrern in Coburg, Mühlhausen, Erfurt und an mehreren andern Orten unterrichten lassen. Ernst der Fromme, Herzog von Gotha, ließ ihn darauf in Gesellschaft zweier Prinzen aus dem Hause Würtemberg am Gymnasium zu Coburg weiter ausbilden. Seckendorf kam später auf das Gymnasium nach Gotha. Unterdeß büßte sein Vater bei Salzwedel das Leben ein. Der schwedische Feldherr Torstenson und der General Mortaigne nahmen sich nun seiner an. Letzterer schickte ihn auf die Universität nach Straßburg, um dort die Rechtslehrer Böcler, Tabor und Rebhan zu hören.

Seckendorf blieb drei Jahre lang in Straßburg. Nach Voll-

endung seiner Studien bot er seine Dienste dem Hofe von Hessen-Darmstadt an. Der Landgraf Georg II. wollte ihn zum Fähndrich der Leibgarde ernennen, aber Mortaigne war dagegen, daß er überhaupt Soldat werden solle, denn er habe für einen Soldaten zu viel gelernt, seine Kenntnisse würden von größerem Nutzen in Hof- und Staatsdiensten sein. Seckendorf verließ deshalb Darmstadt und ging nach Erfurt. Als er sich dem Herzog Ernst auf dieser Reise wieder vorstellte, nahm derselbe ihn freundlich auf, erinnerte sich seiner vortrefflichen Anlagen, aber wurde noch mehr von seiner Tugend und Gottseligkeit angezogen. Darum ließ er ihm von seinem Hofprediger Bromhorst den Antrag machen, ob er geneigt sein möchte, fürstlicher Rath und Hofjunker werden zu wollen. Er sollte, um sich auf wichtigere Geschäfte vorbereiten zu können, in dieser Stellung frei von aller Arbeit bleiben. Der Herzog unterhielt sich viel mit ihm und empfahl ihn seinen Räthen. Seckendorf mußte dem Herzog Sonntags Alles mittheilen, was er die Woche über Nützliches gelesen hatte, und mußte seine Meinung darüber aussprechen. Der Herzog fragte ihn öfters nach Gegenständen aus dem Fürsten- und Staatsrechte und theilte sogar seine Stunden selbst ein. Vormittags mußte er sich mit dem allgemeinen Rechte beschäftigen, Nachmittags mußte er Genealogie, Geographie, Geschichte, Theologie, Philosophie und Mathematik studiren. Dabei kam ihm seine Kenntniß der meisten neueren Sprachen sehr zu statten. Der Hofprediger Bromhorst befestigte ihn noch mehr in der Gottseligkeit und Tugend, was auf seine fromme Gesinnung und sein praktisches Leben später den größten Einfluß gehabt hat.

Seckendorf wurde im Jahre 1648 Kammerherr, und wurde auch in westphälischen Friedensangelegenheiten zu wiederholten Malen an auswärtige Höfe gesendet. Er wußte sich in dergleichen geschickt zu benehmen und erwarb sich deshalb ein immer größeres Vertrauen. Er wußte nicht nur aus weitläufigen und verworrenen Acten einen „netten Bericht“ zu machen, sondern gab auch in schweren Fällen zu Erreichung des Zweckes immer einen klugen Rath. Im Jahre 1650 berief ihn Erdmann August, Markgraf von Bayreuth, um dessen Sohn, den Erbprinzen, auf Reisen in fremde Länder zu begleiten, aber Herzog Ernst ließ ihn nicht gehen. Statt dessen ließ er ihn von vier Geheimen Räthen scharf examiniren und machte ihn nach der Prüfung gleich zum Geheimen Rath. Darauf wurde Seckendorf

in das Rathscollegium selbst aufgenommen. Im Jahre 1656 wurde ihm die Aufsicht über die Domänen anvertraut und er erhielt von dem Herzog von Altenburg zugleich das Amt eines Hofrichters in Jena. Darnach wurde er Director aller höchsten Landescollegien. Seckendorf bat aber wegen überhäufter Geschäfte bald um seine Entlassung, welche er auch erhielt. Nun suchten drei Reichsfürsten ihn in ihre Dienste zu ziehen. Als er das Anerbieten des Herzogs Moritz von Sachsen-Zeitz dem der beiden andern vorzog, wurde er Kanzler und Consistorialpräsident. Johann Georg, Kurfürst von Sachsen, machte ihn im Jahre 1669 zum Geheimrath, Herzog Friedrich von Sachsen-Gotha ernannte ihn zum Landschaftsdirector, und wenige Jahre nachher wurde er Altenburgischer Kanzler. Endlich erregte sein herannahendes Alter, die große Last, ja das Uebermaaß der Geschäftsführung bei ihm das Verlangen nach Ruhe. Er mußte Moritz aber versprechen, so lange in dessen Diensten bleiben zu wollen, als jener leben werde. Seckendorf kaufte nach dem Tode Moritzens das Gut Meuselwitz bei Altenburg, „um über die Wahrheiten der Religion ungestört nachdenken zu können.“ Er verlebte hier sieben Jahre in emsiger Forschung. Die gewünschte Ruhe sollte ihm noch nicht ganz zu Theil werden. Als der Kurfürst Friedrich von Brandenburg, nachmaliger König von Preußen, ihn als Kanzler bei der neu errichteten Universität nach Halle berief, glaubte er diesem Rufe folgen zu müssen. Er hatte, kaum in Halle angekommen, arge Mißhelligkeiten zwischen der theologischen Facultät und dem Stadtrathe daselbst zu schlichten, aber beendigte den Streit bald zur Zufriedenheit beider Theile; der Receß wurde in allen Kirchen der Stadt von den Kanzeln darauf verlesen. Als er gleich darauf tödtlich krank wurde, starb er am 18. December des Jahres 1692.

Thomasius hat Seckendorf auf seine Weise weitschweifig charakterisirt und sagt unter Anderm von ihm: Seckendorf war ein Edelmann, den der große Gott mit fürstenmäßigen Tugenden ausgeschmückt, eine Zierde seines uralten und in die achthundert Jahre berühmten hochadeligen Geschlechtes, ein kluger Hofmann ohne Falsch, ein ehrwürdiger Greis ohne Verdrießlichkeit, ein mächtiger Beschützer der Gelehrten und zugleich deren edelstes Haupt, das Verlangen ganzer Länder, Kur- und Fürstenthümer, und der abgesagteste Feind aller verdammlichen Gottlosigkeit.

Seckendorf schrieb zuerst eine Geschichte des Lutherthums oder der Reformation, welche ein gegen den Jesuiten Maimburg gerichtetes Buch ist. Er empfing die erforderlichen Documente zur Abfassung desselben aus den kurfürstlich- und fürstlich-sächsischen Archiven. Der Herzog von Braunschweig unterstützte ihn ebenfalls mit seiner Bibliothek. Der Benedictinermönch Naisl verfertigte eine Schrift gegen ihn unter dem Titel: Theologische Widerlegung der von dem Freiherrn von Seckendorf herausgegebenen Geschichte des Lutherthums, aber diese Schrift wurde von der katholischen Kirche selbst ignorirt. Dazu ist sie voller Unwahrheiten. Der Papst verbot sogar, daß die Schriften Maimburgs ins Italienische übersetzt werden durften. Der schweizerische Theolog Heidegger nannte Seckendorfs Buch ein der Ewigkeit würdiges Werk und der englische Bischof Burnet dankte ihm in einem eigenen Schreiben. Seckendorf schrieb auch eine historisch-apologetische Dissertation für Luthers Lehre[1]), welche Sagittarius herausgegeben hat. Er schrieb ferner ein Compendium der Kirchengeschichte, in welchem er selbst die Geschichte des alten Testamentes, aber Ortopäus, unter der Aufsicht Böclers, die Geschichte des neuen Testaments bearbeitet hat[2]). Seckendorf verfaßte auch ein Buch über das öffentliche Recht des Römischen Reiches deutscher Nation[3]), welches in vier Theile zerfällt. Der erste Theil handelt von der Beschaffenheit des Römischen Reiches, der zweite Theil von den hohen Personen, der dritte Theil von der Reichsverfassung und der vierte Theil von den Vorzügen, Rechten und Einkünften der genannten Personen. Noch früher hatte er den deutschen Fürstenstaat herausgegeben. In diesem Werke beurtheilt er die Zustände

---

[1]) Dissertatio historica et apologetica pro doctrina Lutheri de missa, edita a Casp. Sagittario. Jenae 1668.

[2]) Compendium historiae ecclesiasticae, decreto Serenissimi Ernesti, Saxon. ducis, in usum Gymnasii Gothani ex S. S. literis et optimis autoribus compositum. Lips. et Goth. 1666.

[3]) Jus publicum Romano-Germanicum, das ist, Beschreibung des heil. Röm. Reichs deutscher Nation, worinnen nicht nur von dem Zustande desselben insgemein und den Inwohnern, sondern auch von der Verfass- und Regierung in geist- und weltlichen Sachen, ingleichen von dem Vorzuge, Regalien, Präeminentien, Einkünften und Beschaffenheit des kaiserlichen Hofes gehandelt wird; nebst angeführter zeithero gebrauchter Reichsmatricul u. s. w. Frankfurt und Leipzig 1687.

der deutschen Länder und setzt darin zugleich das Verhältniß der Pflichten des Regenten und der Unterthanen auseinander. An den Fürstenstaat schließt sich eine andere Schrift an: über die Streitigkeiten der Herzoge von Sachsen als Landgrafen von Thüringen mit den Erzbischöfen von Mainz[1]). Der Mainzer Hof soll Böcler in Straßburg zu einer Entgegnung veranlaßt haben, welche Seckendorf in einer eigenen Vertheidigungsschrift beantwortet hat[2]). Später erschien der Christenstaat[3]), und noch eine andere Schrift unter dem Titel: Auserlesene Capitel über die christliche Lehre und Praxis[4]); dieselbe enthält eine lateinische Uebersetzung Spenerscher Predigten, die dieser Theolog seinem Werke: des thätigen Christenthums Nothwendigkeit und Möglichkeit, nachher einverleibt hat. Seckendorf hatte sie theils zu seiner eignen Erbauung, theils zum Nutzen derer, die der deutschen Sprache nicht kundig wären, übersetzt. Die Schrift über den Pietismus[5]) gehört auch dahin. In Leipzig war im Jahre 1689 eine große Bewegung über den sogenannten Pietismus entstanden, und auf dem Landtage zu Dresden war über denselben sogar verhandelt worden. Ein Ungenannter hatte zu diesem Zwecke eine Schrift: Ebenbild der Pietisterei, verfaßt und hatte zugleich Spener unwürdig behandelt. Man hatte diese Schrift auch

---

[1]) Justitia protectionis in causa Erfortensi, seu brevis expositio indubitati juris, quod serenissimi, Elector et duces Saxoniae ——— more majorum et secundum imperii leges, pacisque publicae constitutiones merito exercent. 1663.

[2]) Repetita et necessaria defensio protectionis Saxoniae in civitate Erfortensi adversus scriptum sine exemplo virulentum et contumeliosum, titulo assertionis. Moguntinae vulgatum 1664.

[3]) Christenstaat, worin vom Christenthum an sich selbst und dessen Behauptung wider die Atheisten und dergleichen Leute, wie auch von der Verbesserung sowohl des welt- als geistlichen Standes nach dem Zweck des Christenthums gehandelt wird. 1685.

[4]) Capita doctrinae et praxis Christianae insignia ex LIX illustribus novi testamenti dictis deducta et evangeliis dominicalibus, in concionibus, an. 1677 Francofurti ad Moenum habitis, applicata a Phil. Jac. Spenero, D. et Seniore evangelici ministerii Francofortensis 1689.

[5]) Bericht und Erinnerung auf eine neulich im Druck lateinisch und deutsch ausgestreute Schrift, im Lateinischen: imago Pietismi, zu deutsch aber: Ebenbild der Pietisterei genannt. Abgefasset anno 1692 Monat Januario, nebst einer Vorrede D. Philipp Jacob Speners. 1692.

Seckendorf zugesendet, vielleicht um ihn zu ärgern. Seckendorf setzte einen Bericht dagegen auf, reichte diesen höheren Ortes ein und ließ ihn alsdann drucken. Derselbe erschien später unter seinem Namen. Darnach veröffentlichte er deutsche Reden[1]) und sogenannte politische und moralische Discourse über den Lucan[2]). Seckendorf hat jene Reden in Gegenwart seiner Landesherrschaften bei verschiedenen Gelegenheiten selbst gehalten, und hat denselben, außer der Vorrede, mehrere Zusätze hinzugefügt. Diese enthalten noch einige Reden mehr, und zwei auf Befehl des Herzogs Ernst geschriebene Abhandlungen über die Kenntniß des Civil- und Naturrechts[3]). Er pflegte dieselben auf Reisen „zur Aufmunterung des Gemüthes" bei sich zu führen und hatte nicht im Sinne, sie veröffentlichen zu wollen. Sie sind auch erst nach seinem Tode herausgekommen. Da sie mit den deutschen Reden manches gemein haben, glaubte man, sie ebenfalls in Druck geben zu müssen, damit man aus beiden „des Urhebers aufgeweckten Geist und, was noch schätzbarer, sein ehrliches, das gemeinsame Beste liebendes Gemüth" ersehen möge.

Wir können die Schriften Seckendorfs natürlich nicht alle berücksichtigen, sondern haben hier vorzugsweise den Christenstaat und die deutschen Reden desselben in Betracht zu ziehen. In den letztern sind die Ansichten Seckendorfs über Staat, Recht und besonders auch über das Naturrecht enthalten. Seckendorf spricht sich über den Zweck und Inhalt seines Christenstaates selbst aus. Da der Christenstaat seine Grundanschauung enthält, thun wir am besten, ihn in dieser Beziehung selbst redend einzuführen:

„Als ich in des weil. hochw. Durchl. Fürsten und Herrn, Herrn Moritzens Herzogs zu Sachsen, Jülich, Cleve und Berg, postulirten Administratoren des Stifts Naumburg, Dienste vor länger als zwanzig Jahren, als Geheimderath und Canzler getreten, habe ich zwar unter andern vielen höchst lobwürdigen Qualitäten und Tugenden dieses christlichen und tapfern Fürsten, zu meinem sonderbaren Vergnügen auch diese gefunden, daß Seine Fürst-

---

[1]) Deutsche Reden, an der Zahl vier und vierzig, sammt einer ausführlichen Vorrede von der Art und Nutzbarkeit solcher Reden. Leipzig 1686.

[2]) Politische und moralische Discourse über M. Annäi Lucani dreihundert auserlesene lehrreiche Sprüche und dessen heroische Gedichte, genannt Pharsalia u. s. w. 1695.

[3]) De notitia juris civilis et naturalis.

liche Durchlaucht in der Religion und Gottesdienst nicht allein auf gemeine Art, einer äußerlichen Form hielten, sondern auch die christlich evangelische Wahrheit allen Anzeigen nach von Herzen glaubten, und so oft es Gelegenheit gab, mit Ernst bekenneten, auch soweit Sie aus täglicher Lesung vieler guter Bücher in deutscher und französischer Sprache (denn das Latein war Ihnen in der Jugend und wie Sie oft beklagten, ob Sie gleich Lust genug dazu gehabt, nicht genugsam eingebracht worden), sonderlich aber der heiligen Schrift gefaßt und mächtig waren, vertheidigten. Bevorab waren Sie allen ruchlosen Leuten, die der Religion entweder nur zur Noth halben, damit sie bei Diensten und in den Gemeinden fortkommen können, sich gebrauchen, oder derselben frecher Weise widersprechen, überaus Feind, und beklagten in vertraulichen Discoursen oftmals, daß nunmehr die Ruchlosigkeit oder der Atheismus auch in Deutschland, und sonderlich bei denen Höfen sehr gemein werden wollte, und jetzo ohne Scheu und Scham vielmal solche Reden bei Mahlzeiten und anderer Conversation getrieben würden, die man vor diesen nicht geduldet hätte, und kein redlicher Mann, geschweige ein rechtschaffener Christ ohne Entsetzung anhören konnte. Wäre also zu bejammern, daß es soweit damit kommen, und man solchen gottlosen Leuten fast nicht mehr widersprechen dürfte, sondern sie noch wohl für große Cavaliers und artige Köpfe hielte, also ihrer ärgerlichen Reden allgemach gewohnte, wodurch sonderlich die Jugend in Kaltsinnigkeit und ferner in Verachtung der Religion verleitet würde. Bei solchem Gemüthe des hochsel. Herrn konnte an Ihro Hofstatt keiner fortkommen oder dauern, der sich vor einen Atheisten oder Verächter der Religion hätte merken lassen, also, daß man wider dieses Laster viel zu reden oder vorzunehmen, keine sonderbare Gelegenheit hatte. Gleichwohl trug's sich bisweilen zu, daß etliche fremde Personen, die etwa auf Reisen oder in schädlichen Büchern etwas erschnappet hatten, womit sie die Gottesfurcht und Religion in Dispietät zu ziehen vermeinten, mit einigen Reden herausplatzeten, welche der christliche Fürst zwar mit Mißfallen und Betrübniß anhörte oder sich referiren ließ, aber doch nicht wußte, mit was nützlicher Art solchem Uebel zu begegnen stände, und daß der gemeinste Weg, daß man vom Discours abbreche, wie dann mehrentheils solche Spötter furchtsam dabei sind, und wenn sie keinen Beifall merken, zurückzuhalten wissen; sonderlich

aber hatte der löbliche Fürst eine Gravität an sich, daß auch sein Stillschweigen und Geberde oder Miene manchmal mehr nach sich zog, als wann ein Anderer viel Worte gemacht hätte. Als aber eine gewisse Person, welche oft gastweise zugegen war, in Verdacht kam, als ob sie so viel von dergleichen gefährlichen Reden hätte laufen lassen, und mir gleich damals des berühmten französischen Autoris Herrn Pascal Bücher zu Hand kommen waren, darinnen seine Gedanken in vielerlei Materien, doch fürnämlich wider den Atheismus zu lesen, wie sie etwa seine Freunde aus seinen Discoursen angemerkt, oder auf Zettel, die von ihm selbst, bei langwieriger Krankheit, entworfen worden, gefunden, und nach seinem Tode publiciret, so pflegte ich zuweilen, wenn es die Gelegenheit gab, etwas daraus vorzubringen, und da ich gewahr wurde, daß es Ihrer Fürstlichen Durchl. und nichts weniger Dero Fürstl. und im Christenthum wohlgegründeter Gemahlin nun auch hochsel. wie nichts weniger der jüngsten Herrschaft angenehm, aber nicht allezeit dermaßen mündlich fürzulegen war, wie es der Sache Wichtigkeit erforderte, so brach ich, zwar bei überhäuften Geschäften, so viel Zeit ab, daß ich in Schriften einen Discours entwerfen konnte, darinnen ohngefähr zu ersehen, was sowohl vorgemeldeter Autor für Gedanken gehabt, als auch, wie ich dieselben gefasset, und nach dem Zustand der Personen, mit denen ich diesfalls zu conversiren hatte, etwas einfältiger und deutlicher vorzustellen vermeinte. Diese Abfassung geschah nun eilfertig, bei verstohlener Zeit, ich dictirte sie auch gemeiniglich einem Scribenten in die Feder, und pflegte mir dasselbe, wenn ich es eine Zeit hernach überlesen, so gar nicht zu gefallen, daß ich viel Bogen eher wiederum zerrisse, als sie Jemand zu sehen bekommen. Da ich aber einstens ein ziemliches, so fast zu einem kleinen Tractat hingelanget hatte, wiederum zusammengebracht, und dasselbe ein vertrauter und verständiger Freund zu sehen bekam, berede er mich, ich sollte es nicht cassiren, noch wie man vom Saturno dichtet, die Kinder gleichsam selbsten fressen, sondern zu Kräften kommen lassen, also die Arbeit folgends dran wenden, daß es Andern zur Aufmunterung und Erbauung dienen könnte. Solchem nach ließ ich den Aufsatz, der ungefähr den ersten Theil jetzigen Buchs machet, und in Summa einen äußerlichen Beweis der Religion wider die Atheisten und dergleichen Leute, und zur Stärkung der Schwachgläubigen discoursweise in sich begreift, nach

anderer weiter Uebersetzung in's reine zu bringen, und unterstände auch, denselben vor hochgedachter meiner gnädigsten Herrschaft zu beliebiger Durchlesung unterthänigst einzuhändigen. Hier könnte ich nun mit Wahrheit anzeigen, wie großen Wohlgefallen die nun in Gott selige beide Fürstliche Herzen darüber bezeuget, und wie sie mich animiret, solche meine Gedanken in Druck kommen zu lassen; es käme aber zu weit, und an dem Zweck dieser Vorrede, und dienet meine bisherige Erzählung vornämlich dazu, daß daraus zu erspüren, wie ich keinen Vorsatz gehabt, etwas zu schreiben, welches in der Welt publicirt werden sollte; dahero habe ich auch, weil ich allein privatim aus unterthänigster Wohlmeinung gnäd. Herrschaft zu Dienste geschrieben, mich meiner gewöhnlichen Redens- und Schreibensart, ohne einige Befleißigung auf hohe und zierliche Wörter, gebraucht, und ob ich wohl aus unterschiedlichen vornehmen Autoribus nicht wenig allegiren können, so zu Bekräftigung und besserem Ansehen, auch Ergrößerung des Aufsatzes dienen können, habe ich mich doch dessen mit Bedacht enthalten, theils, daß ich bei gnädiger Herrschaft, sondern Ruhm genugsam beglaubt war, und sie wohl ermessen konnten, auch aus meinen Discoursen vernahmen, daß ich dergleichen Materien nicht aus dem Kopf gesponnen, sondern, da nöthig, mit gottseligen und gelehrten Leuten Beifall zu behaupten wußte, theils auch, daß nur die Zeit viel zu kurz war, und meine obliegenden Geschäfte unverantwortlich gehindert hätte, wenn ich viel Bücher aufgeschlagen und hätte ausschreiben wollen."

„Aus vorgemeldetem Anlaß und Absehen nun, so anfangs mehr zur Wissenschaft und Ablehnung schädlicher Meinung, wider die Religion und Gottesfurcht in der Theorie als zur Praxis gerichtet war, entstände gleichsam im Nachdenken noch ein anderes, welches sich näher zur Praxis und zu nützlichem Gebrauch schickte. Denn da ich erwähnter Maaßen wahrgenommen, daß dieser erste Entwurf angenehm und nicht ohne guten Effect war, so nahm ich mir nicht allein vor, denselben zu erweitern und zu verbessern, sondern auch aus dem Grund des Christenthums zu zeigen und auszuführen, wie denen vielen und großen Fehlern in allen Ständen eben dadurch am besten abzuhelfen wäre, wann der Grund der Gottseligkeit recht betrachtet, und dessen Hauptzweck zur Richtschnur aller menschlichen Handlungen vor Augen gehalten würde. Hierzu nun mehr Anleitung zu haben, betrachtete ich die insgemein also genannte drei

Hauptstände, und deren vornehmste Verrichtungen, wie dieselben nach Erheischung des Christenthums billig geführt werden sollten, und wie weit sie gleichwohl in der That demselben zuwiderliefen, und fingen an, etwas von dem Hausstand zu Papier zu bringen; da mich dann bedünkte, meine vorhabende Arbeit sollte diesfalls nicht vergeblich, zumal aber meiner gnädigen Herrschaft weniger nicht, als die erste gefällig, auch nicht unnützlich sein, daß ich durch solche Gelegenheit von Verbesserung unterschiedlicher Anstalten bei geist- und weltlichen Regimentsgeschäften, und in Abschaffung der Mängel, der man irgend geübrigt ist, mich treuherzig herauslassen würde, und also damit bekräftigte, was ich unterschiedliche Mal Pflicht halben mündlich zu erinnern, auch nicht unterlassen. Indem ich aber damit umgehe, wurden oben hochgedachter löbl. Fürst, mein gnädiger Herr, nach Gottes heiligem Willen den 4. December 1681 durch ein seliges Ende aus dieser Zeitlichkeit abgefordert, und änderte sich mein Zustand dergestalt, daß ich nach meinem längst geführten Wunsch, bei angehendem Alter, der in die 30 Jahre bei Fürstlichen Rathsdiensten zu Gotha-und Zeitz auf mir gehabten schweren Last mich entledigen, und ohne wirklich- und beständige Bestallung vor mich selbst zu leben anfinge. Durch diese sonderbare Güte Gottes mir verliehene Ruhe, auch dabei genießende Erhaltung meines Ehrenstandes und Auskommens, begehrete ich nicht in Müßiggang oder blos in Besorgung meines Hauswesens hinzubringen, so wußte ich auch mit andern Ergötzungen, deren ich auch niemals viel gebrauchet, die Zeit nicht zu vertreiben, hielte demnach dafür, und wurde nach vertraulicher Ueberlegung mit gottseligen und hochverständigen Freunden darinnen bestärket, ich könnte die übrigen etwan wenigen Jahre meines Lebens, nebst Beobachtung meiner Seelenwohlfahrt, in fleißiger Uebung der Gottseligkeit nicht besser anwenden, als wenn ich dasjenige, was ich in der Jugend studiret und in gehabten wichtigen Aemtern erfahren, und zum Theil selbst mit göttlicher Hülfe nicht ohne Succes practiciret, zu Unterweisung und Erbauung des Nächsten schriftlich abfassete. Solchem nach und weil man mit der Gottesfurcht und Christenthum billig den Anfang zu machen, greife ich zuvörderst nach dem eben gedachtermaßen entworfenen Discours, zeigte denselben einigen gottseligen und christlichen und gelehrten Männern, darunter ich vornäm-

lich Herrn Dr. Philipp Jacob Spenern des evangelischen Ministerii zu Frankfurt Seniors, zu rühmen habe, die ich auch zu meinem sonderbaren Dank, ein und andere Erinnerung dabei eröffneten, und machte mich also an die weitere Ausarbeitung, so viel ich, bei gleichwohl nicht gar ermangelnden und meinen Fürstlichen Hausbestallungen anhangenden Occupationen, und bisweilen mit unterlaufendem Abwechsel in andern Studiis Zeit dazu finden konnte. Ob ich aber nun wohl das Absehen in so weit ändern müssen, daß ich nicht mehr gleichsam nur zur Privatinformation, sondern zu gemeinem Gebrauch schreiben sollte, so habe ich doch meine Weise behalten, daß ich mich an keine genaue und schulmäßige Ordnung und Eintheilung gebunden, sondern einen freien Discours, wie er mir in die Feder gefallen, auch keinen andern Stylum geführt, als dessen ich mich von Jugend auf, da ich vom 24sten Jahr meines Alters an bei Fürstlichen Rathstuben, zu concipiren angefangen, beflissen, nämlich so viel möglich, alles üblich und deutlich ohne gezwungene Herbeiziehung neuersonnener oder künstlich applicirter Wörter und Redensarten zu verstehen gegeben, habe ich auch in diesen Landen gebräuchliche und mir geläufige teutsche Orthographie behalten, und mich nun erst an nichts anders gewöhnen können. Bei dem allen werden aber mancherlei Fehler von mir nicht vermieden worden sein, und ein sinnreicher Leser wird leicht anmerken, daß unterschiedliches geschicklicher, genauer und bedächtlicher hätte fürgebracht werden können und sollen, etliches auch sich in bessere Ordnung an einen andern Ort gefüget, desgleichen, daß viel nützliches übergangen, oder zu kurz abgebrochen, dagegen manches mehr, als einmal berührt worden, welchen letzten Mangel ich in der Uebersetzung selbst am meisten gemerket, aber nicht allerdings abschaffen können, wo ich nicht, was an einander hänget, und aus einander fließet, gar sehr hätte zerrütten und mir eine neue Arbeit machen wollen. Getröste mich also, es werde dieser Gebrechen, dessen wenig Autores befreit sind, und der dem Alter und dadurch geschwächten Gedächtniß anklebt, erträglich sein, vielleicht könnte ich auch solchen damit in etwas entschuldigen, daß zuweilen einerlei Materie zwei oder mehrfache Betrachtung leidet, und also leichtlich in die Wiederholung fället. Wegen der Eintheilung der Capitel und Paragraphen oder Punkten, muß ich bekennen, daß solche nur zufällig und zu dem Ende geschehen, daß dem Leser der Verdruß, wenn

alles unabgesetzt an einander hinge, verringert, und die Abfassung der Summarien, daraus man den Inhalt der Materien finden kann, erleichtert werden möchte. Denn, wie ich schon gemeldet, ist mein Concept ein an einander hängender Discours gewesen, kann also auch mit Uebergehung der dazwischen eingerückten Summarien bequemlich gelesen werden. Ich gestehe, daß ich zu sorgfältiger präméditirter Eintheilung entweder von Natur nicht geartet, oder durch allzuviel und mannigfaltige Geschäfte in meinen langwierigen Herrendiensten mich daran gewöhnen, und allzugeschwinde fassen lernen müssen, daß ich dannenhero die mir fürkommenden Materien gleichsam überhaupt begreifen, und ihre Theile und Stücke nicht wohl eher finde, als wann ich sie unter die Hand und Arbeit nehme, und dadurch dem natürlichen, oder auch dem zufälligen Anlaß folge. Wenn aber Jemand, wie gedacht, mit Uebergehung der Eintheilung und der Summarien, das Werk an sich selbst lesen wollte, dem wird es vielleicht annehmlicher vorkommen, und unschwer zu ersehen sein, ob und wie es sich zusammenschicke. Daß ich aber aus unterschiedlichen Sprüchen heil. Schrift, nichts oder weniger aus andern Büchern formaliter allegiret und eingerücket, das wolle man nicht dafür ansehen, als ob ich damit die Ehre oder den Namen suchte, ob wäre dasjenige, was ich also geschrieben, blos aus meinem Kopf und Verstand ersonnen und erwachsen, sondern ich gebe es vor den Inhalt, Begriff, Kraft und Saft dessen aus, was ich von langer Zeit her aus guten Büchern und Acten, Discoursen und Erfahrungen in das Gedächtniß gefasset, so gut es mir bei angehendem Alter noch beigewohnt, und was ich daraus vor Reflexiones und Betrachtungen zu nützlicher Anwendung gezogen. Dabei bekenne ich aber, daß ich ein mehrers und besseres hätte abfassen können, wann ich so glücklich gewesen wäre, daß ich aus denen Autoribus, die ich von meinem 15. Jahr des Alters an, da ich aus Schulen kam, bis in mein jetziges 59stes gelesen, das merkwürdigste aufzeichnen, und in sogenannte locos communes hätte eintragen, darnach diese bei einer solchen Arbeit zum Vorrath brauchen und ausschöpfen können, aber so gut ist mir's nicht worden. Ich bin allzuzeitig in Geschäften gerathen, denen ich unter der Hand nur rucks- und Stundenweise, so viel Zeit, als man sonst wohl zu längern Schlaf, oder anderer Erquickung des Leibes zu gebrauchen pfleget abbrechen, und gleichsam abstehlen müssen, als ich auf

Bücher lesen wenden wollen. Ich habe auch nicht allezeit die besten Bücher bei der Hand gehabt, sondern mich mit denen beholfen, die nach Gelegenheit der Oerter meines Aufenthalts füglich zu erlangen gewesen, da ich mich denn sonderlich der Fürstlichen Bibliotheken bedienet; ich hatte doch die Hoffnung, weil der fast vor 30 Jahren von mir ausgefertigte Tractat der Fürstenstaat genannt, um deswillen nicht verschmähet worden, daß er mit Allegatis nicht versehen und gezieret ist, es würde auch gegenwärtiges Buch dieses Mangels halben nicht verworfen worden sein. Gleichwohl weil ich diesmal mehr Zeit und Ruhe gehabt, auch die meisten Materien von viel mehr Autoribus als jene, die in dem Fürstenstaat zu lesen, tractiret worden, so habe ich zur Bestärkung dessen, was ich setze, theils zu erhoffter wahrer Vergnügung und Erbauung des Lesers, als ich mit dem ganzen Werklein schon fertig gewesen, mich entschlossen, aus unterschiedlichen Büchern gewisse Stücke und Stellen zusammenzutragen, und solche zu Ende anzuhängen. Hierbei hätte ich nun zwar wünschen mögen, daß ich mit größerem Fleiß, Wahl und Sorgfalt hätte verfahren können: ich getröste mich aber bei billig gesinnten Gemüthern, gütiger Entschuldigung, wenn ich entweder bei denen Materien, oder bei denen Autoren gefehlet, etwan bessere übergangen, oder geringere in diesen Additionen angeführet. Denn ich kann mich nicht rühmen, daß ich mit Büchern vollkommlich versehen sei, oder alle erforderte Wissenschaft davon hätte. Meine mühselige Profession und Lebensart, nächst der menschlichen Gebrechlichkeit und der Bücher Vielheit hat mir es nicht zugelassen. Es ist auch ein so großer Unterschied der Gemüther und Meinungen nicht nur insgemein bei allen Menschen, sondern auch fast am allermeisten unter den Gelehrten, oder denen, (darunter ich mich eher als zu jenen rechnen kann), welche Bücher lesen, daß immer ein anders, als einem andern vorkommt und ansteht, was er lieset, und obwohl ein jeder ihm seine Weise am besten gefallen läßt, so kann er doch in seinem eignen Urtheil gar leichtlich anstoßen. Ich will auch gern einräumen, daß mir dieses bei Erwählung der Autoren, und der aus ihnen angezogenen Oerter vielfältig begegne, weilen unter andern Mängeln, deren ich mich nicht befreiet achte, auch die Eilfertigkeit und Einmischung allerlei anderer Verrichtungen mit untergelaufen, daß ich solchem nach nicht allezeit das beste und bequemste herausgesuchet haben möchte."

„Das habe ich sonderlich wegen der Bücher des sel. Lutheri zu melden, denn da ist mir unmöglich gewesen, in deren so großen Menge, zumal da manche Materie nicht ein, sondern vielmal von ihm tractiret worden, die Wahl so genau fürzunehmen, zumal ich alle seine Temas nicht von neuem durchlaufen können, sondern auch ein und andern Vortheils darbei gebrauchen müssen, daß ich aber nicht wenig aus seinen Schriften angezogen, darzu hat mich mehr als eine Ursache bewogen. Es ist mir unverborgen, daß nicht allein diejenigen, welche niedriger Religion zugethan sind, einen Abscheu vor allem tragen, was man aus Luthero anziehet, sondern daß auch unter denen, die sich seines Namens nicht schämen, gleichwohl ihrer mehr, als gut ist anzutreffen, die fast einen Eckel vor seinen Büchern haben. Mich hat aber bedünkt, daß ich in beiderlei Absehen nicht übel thäte, wann ich daraus ein ziemliches bei Gelegenheit meines Buchs excerpiren und mit anhängen ließe. Kommt es Leuten vorhanden, die Lutherum vor einen Ketzer halten, die werden doch so viel natürliche Billigkeit bei sich empfinden, daß sie nicht allein mir (der ich keinen Scheu trage, mich zu der Lehre Augspurgischer Confession zu bekennen, welche meine Vorfahren noch bei Lebzeiten Lutheri angenommen, und in ihre unter sich habende Kirchen, kraft ihrer Reichsfreiheit eingeführet), nicht verdenken, daß ich ihn, als der durch seine Schriften, nebst Gott, den größesten Hub zur Reformation gegeben, vor andern allegire, sondern auch mit Beiseitsetzung vorgefaßter Abneigung, dasjenige lesen und erwägen, was ich aus ihm anführe, und mache ich mir zum wenigsten die Hoffnung, daß sie befinden werden, wie ein großes Talentum dieser ihnen so verhaßte Mann gehabt, von so viel wichtigen Dingen, christlich, nachdenklich, tapfer und wohllautend zu schreiben; dahero denen Verläumdungen und Scheltworten, die jetzt und aufs neue in allerhand Sprachen, wider ihn ausgegossen worden, ja sogar gewissen Glauben, als hitzige Wortfechter verlangen, nicht beilegen, noch diejenigen für so gar unvernünftige Leute ansehen, welche die Schriften Lutheri hochhalten, ob wohl denenselben nicht weiter beizufallen ist, als wofern solche der göttlichen Wahrheit gemäß, nach bestem Wissen und Gewissen befunden werden. Meinen Religionsverwandten aber und sonderlich denen, die zur Seelsorge bestellet sind, habe ich hiermit gleichsam den Appetit zu den Büchern Lutheri, als welche bei den meisten

Kirchspielen, zumal in diesen Landen, durch große Mühe des Fürstl. Sächsischen wohlverdienten Oberhofpredigers und Generalsuperintendenten zu Altenburg, Herrn Dr. Johann Christfried Sagittarii, pflegen angetroffen, aber bisweilen gar schlecht gelesen zu werden, verneuern und erfrischen wollen, wie wohl nächst jetzt wohl ermeldetem alten und hocherfahrnen Theologo, auch viel andere stattliche und geistreiche Männer in unterschiedlichen Tractaten solches zu thun, sich schon oft mit Anführung genugsamer Motive bearbeitet; vielleicht hilft aber die Stimme eines sogenannten Laien auch etwas darzu, und sollte es nur wegen der Neuigkeit geschehen. Von etlichen andern Autoren, die ich zu denen Additionen am meisten gebraucht habe, ist im Eingang derselben etwas gemeldet, und habe ich diesmal die vor vielen Jahren gelesene Bücher des Mornäi, Grotii und anderer mehr nicht bei der Hand, aber nicht wenig daraus im Gedächtniß gehabt, wie ein jeder, dem dieselben bekannt, unschwer erkennen, und also wie man im Sprüchwort sagt, denen Meistern die Kunst nicht verborgen sein wird. Ich hatte zwar noch viel mehr Vorrath zu diesen Zusätzen gesammelt, muß aber viel zurücklassen, damit das Werk nicht zu weitläufig, und vor einen Band zu ungeschickt werden möchte."

Der Seckendorf'sche Christenstaat zerfällt in drei Bücher. Das erste Buch erörtert das Christenthum an sich selbst, dessen Vertheidigung und Behauptung gegen die Atheisten; das zweite Buch handelt von der Verbesserung des weltlichen Standes; und das dritte Buch von der Verbesserung des geistlichen Standes.

Der Zweck des Werkes ist, zu zeigen, daß alle Stände durch das Christenthum wesentlich gebessert werden. Es erörtert: das Christenthum verheißt die wahre, ewige Glückseligkeit, welche den Weg des menschlichen Lebens in allen Ständen vervollkommnet, reinigt und heiligt. Alle menschlichen Neigungen, Absichten und Handlungen sind auf den Grund und die Regel des Christenthums deshalb zu beziehen. Die menschliche Ordnung und Einrichtung geht dadurch viel leichter vor sich, es geschieht dies durch die gewissenhafte Uebung des Christenthums viel besser, als durch die weltliche Obrigkeit, durch Zwang und Gesetz, obgleich dieses nicht aufgehoben werden darf[1]).

---

[1]) V. Seckendorf, der Christenstaat. Buch II. Kap. 1.

Seckendorf handelt zunächst von dem Stand der Christen im Allgemeinen, von dem Hauptzweck des Menschen, von dessen wahrer Glückseligkeit, von dem Menschen als solchen, von dessen Beschaffenheit und Befähigung zum Zweck, und von den Mitteln, denselben zu erreichen.

Er sagt: die meisten Menschen bekennen, daß ein Gott ist; aber es giebt auch Menschen, die die Existenz Gottes leugnen. Diese Menschen heißen Atheisten. Atheisten sind ferner solche, die einen Gott zwar bekennen, aber an keine göttliche Vorsehung und Regierung wirklich glauben. Glaube und Unglaube sind entgegengesetzt; einen Mittelweg giebt es nicht, einer stößt den andern ab. Es ist entweder ein Gott oder kein Gott. Im erstern Fall ist Gott ewig, einzig, allwissend, allmächtig, gütig, gerecht; im letztern Fall geschieht Alles nach Ungefähr. Selbst Gläubige können zu zweifeln anfangen, und können Dinge begehen, die mit der wahren Gottesfurcht unverträglich sind. Dann zweifeln sie an dem Wesen und dem Willen Gottes, was Sünde ist. Zwar sind sie keine erklärten, offenbaren Atheisten, aber gerathen doch durch die Sünde in Atheismus. Denn Niemand kann sich rühmen, daß er Gott liebe, wenn er dieser Liebe etwas zuwider thut. Es giebt im Grunde keinen Menschen, welcher nicht in eine gewisse Art des Unglaubens, des praktischen Atheismus verstrickt wäre. Der Gläubige hofft Gutes von Gott, aber fürchtet Strafe von Gott in diesem und in jenem Leben. Der Gläubige hat ein Gewissen. Fühlt der Gläubige Reue, und bessert er sich, so hat er Gott auf seiner Seite; der Ungläubige meint von Gott weder Gutes noch Uebel, weder Belohnung noch Strafe erwarten zu dürfen; er glaubt mit diesem Leben, mit dem zeitlichen Glück desselben vollkommen zufrieden sein zu können; denn er glaubt an kein ewiges Leben nach dem Tode. Der frechste Atheist muß jedoch eingestehen, daß die Vernichtung nach dem Tode nicht bewiesen werden kann, auch wenn er an die Unsterblichkeit der Seele nicht glaubt. Ueber die gänzliche Vernichtung des Menschen giebt es nun einmal keine Gewißheit, weshalb es selbst vom Standpunkt der Vernunft sicherer und besser ist, an einen Gott zu glauben, als nicht. Der Gläubige kann bei seinem Glauben nichts verlieren, aber der Ungläubige, wenn er sich in seiner Ansicht getäuscht hat.

Das Sicherste ist daher, daß der Mensch Glauben, Religion

habe und seinem Glauben gemäß lebe. Es dürfen nicht blos Verstand und Wissenschaft von der Religion eingenommen, sondern auch Wille, Herz und Gemüth müssen religiös gestimmt sein. Das Gewissen hält in dem Herzen des gottesfürchtigen Menschen strenges Gericht, es klagt sich selbst an, wenn auch alle Welt dasselbe entschuldigen möchte. Es ist gut, sich ein reines Gewissen zu erhalten, wenn anders die Vollkommenheit der menschlichen Natur nicht in der Gottesverehrung, sondern in der Gottesverachtung bestehen soll. Sonst kann keine menschliche Gesellschaft sein und existiren, woraus folgt, daß der Atheismus keinen Grund hat. Atheisten sind nur einzelne und einige Menschen. Wären alle Menschen Atheisten, so könnte von einer menschlichen Gesellschaft keine Rede sein. Also muß man nach der Vernunft und nach dem Stande der Corruption ein Gewissen annehmen, und darum auch einen Stifter desselben, einen Richter und Schutzherrn, von dem der Mensch nicht blos eine angeborene Kenntniß, sondern vor welchem er auch Scheu hat, soll anders die Bosheit und Sünde nicht ganz und gar überhand nehmen. Dieser Stifter, Richter und Schutzherr ist Gott selbst[1]).

Gott ist ein unsichtbares Wesen. Die Atheisten, welche Gott leugnen, sind nie in sich gegangen, haben nie die Kräfte ihrer Seele erwogen, denn diese ist gleichfalls unsichtbar. Der Mensch weiß, daß er eine Seele hat, wenn er sie auch nicht greifen und fassen kann. Giebt es z. B. ein Gebäude, ein Kunstwerk, welches die Seele mit allen seinen Theilen nicht zuvor in Gedanken, nämlich innerlich gehabt hätte? Eben so muß man annehmen, daß ein höchstes Wesen die Welt ersonnen hat, wenn man gleich dasselbe nicht sehen kann, so wenig als man die eigene Seele sieht. Das Dasein Gottes muß theils aus dem Herzen, aus dem Gewissen des Menschen innerlich, theils aus den Wirkungen äußerlich gefolgert werden. Von den Wirkungen schließen, heißt, steigend von unten aufwärts schließen[2]). Der Mensch darf aus Trägheit nicht unterlassen, Gott, die Wahrheit, erkennen zu wollen. Ein solcher Mensch ist nicht viel besser, als ein Atheist. Weise ist allein, wer Gott zu erkennen begehrt. Der Mensch muß Gott zu erkennen streben, wenn er Gott auch nicht sieht, sondern nur an Gott glauben kann; er darf nicht

[1]) V. Seckendorf, der Christenstaat, Buch I., Kap. 1., §. 1—16.

[2]) Ebendas. Kap. 3. §. 1—8.

vorwitzig sein und nachgrübeln, warum Gott sich in früheren Zeiten, seines unsichtbaren Wesens ungeachtet, durch Erscheinungen offenbart hat, aber das jetzt nicht mehr thut. Der wahre Christ glaubt, daß Gott aus seinem Worte erkannt sein will, und giebt sich mit der Offenbarung in Jesu Christo vollkommen zufrieden. Gott hat sich in Jesu Christi Menschheit offenbart, darum soll der Christ an Jesum als an den Sohn Gottes glauben, wenn er das unsichtbare Wesen Gottes auch nicht fassen kann. Die Fülle der Gottheit ist in der menschlichen Natur Jesu Christi, kraft der persönlichen Vereinigung, leibhaftig vorhanden gewesen, der Mensch thut deshalb am besten, wenn er die Erkenntniß des unsichtbaren Gottes auf sich beruhen läßt. Dazu wird er in jenem Leben besser geschickt sein. In diesem Leben soll er Christum erkennen, soll in Christo Gott und den Menschen anbeten [1]).

Der Mensch kann zur Erkenntniß Gottes allein durch Jesum Christum gelangen. Gott hat sich selbst gestellet und geheftet an einen gewissen Ort, an eine gewisse Person, da er will gefunden und angetroffen werden, damit der Mensch sein nicht fehle [2]). Die wahre Erkenntniß Gottes findet sich in der heiligen Schrift; sie erfolgt ohne alle Kunst. Der Christ nimmt die Wahrheit und Heilsamkeit der göttlichen Lehre an, kein Glaubensartikel kommt ihm ungereimt und unpraktisch vor, mögen Heiden, Juden und Ketzer dagegen vorbringen, was sie wollen. Das ist die rechte Art, Gott zu erkennen, denn sie kommt von Gott selbst; das ist der rechte Schild des Glaubens, denn die Pfeile der Anfechtung prallen von demselben ab, sie durchbohren die menschliche Weisheit und Schlußredekunst; die Wissenschaft redet oft sehr gut, wobei das Herz nichts fühlt, während der Glaube zugleich dasselbe erfüllt. Man hat leider in der letzteren Zeit der Wahrheit der Religion öffentlich zu widersprechen angefangen, man hat das Christenthum durch vermeinte kluge Schlüsse über den Haufen werfen und aus dem Lichte der Vernunft eine allgemeine natürliche Religion aufstellen wollen. Man hat die offenbarte Religion verworfen, und hat die Philosophie, die Magd des Glaubens, zur Herrin und Königin machen wollen. Und doch beweist sich die Wahrheit des göttlichen Wortes in den Gemüthern der

[1]) V. Seckendorf, der Christenstaat, Buch I. Kap. 4. §. 1 — 5.

[2]) Ebendas.: Additamentum.

Gläubigen und Frommen durch sich selbst, wird von Gott in den Herzen der Menschen besiegelt. Daher ist jene für diese ein allgemeines Princip, ein allgemeiner Grund, der eines weitern Zeugnisses, wie des Papstes, der Kirche, überhaupt eines Menschen nicht bedarf. Die göttlich offenbarte Wahrheit hat auch Gründe und Beweise, durch die die Vorwürfe der Atheisten widerlegt werden können. Die Gottesfurcht kann auch aus dem Lichte der Natur kommen, diese ist dann dem Atheismus weit vorzuziehen, weil dadurch den Mängeln des Verstandes und Willens der Menschen begegnet werden kann. Der schlimmste Zweifel ist, wenn die Menschen zwar einen Gott glauben, aber die göttliche Offenbarung und Gebote nicht für sicher halten[1]). Solche Zweifler meistern die Schrift und sagen, die Bücher derselben widersprechen sich; sie wollen die Wahrheit nicht erkennen, sondern die Glaubenslehren durch solche Klügelei verdächtigen, sie wollen den Inhalt der Schrift wankend machen und von derselben nichts weiter gelten lassen, als was die Vernunft und natürliche Wissenschaft ohnedies lehrt. Der eigentliche Grund ist aber, daß die Lehre von der Gottseligkeit ihnen nicht zusagt, daß sie die Geheimnisse der Erlösung der Menschheit als thöricht ansehen[2]).

Der stärkste Beweis der Wahrheit der christlichen Religion ist die innere Beruhigung des Menschen durch den Glauben. Man darf nicht grübeln und deuten, was es dem Menschen helfen soll, ein wahrer Christ zu sein; denn der Mensch muß seine Gedanken auf Gott, das höchste Gut, gerichtet haben. Gott ist dasselbe sowohl nach dem natürlichen Lichte der Vernunft als nach dem göttlichen Worte, Gott ist das höchste Gut wegen seiner Eigenschaften, Gerechtigkeit, Güte, Weisheit, Allmacht, Ewigkeit, welche sonst nirgends gefunden werden. Der letzte Zweck des Christenthums ist Gott, das höchste Gut selbst, der Mensch soll Gott, das vollkommenste Wesen, lieben und ehren, möge er davon etwas zu erwarten haben, oder nicht. Die Güte Gottes ist so groß, daß sie sich dem Menschen mittheilen, daß sie ihn glückselig machen will. Der Zweck der Religion ist die menschliche Glückseligkeit. Der nach dem Bilde Gottes geschaffene Mensch steht in der Gnade Gottes. Die mensch-

---

[1]) V. Seckendorf, der Christenstaat, Buch I. Kap. 5. §. 1—11.

[2]) Ebendas. Kap. 6. §. 1—4.

liche Glückseligkeit beruht auf dem Glauben an die Unsterblichkeit der Seele, welche von dem göttlichen Worte bekräftigt wird. Es bedarf keines hohen Verstandes, um zu wissen, daß in dieser Welt kein ungetrübtes Freudenleben möglich ist. Der Tod versetzt den Menschen in einen Zustand, in welchem er entweder ewig glückselig oder unglückselig oder gar nichts mehr sein wird. Außer und zwischen Himmel, Hölle und Nichts giebt es nichts weiter, als das zeitliche Leben des Menschen, welches das allervergänglichste und gebrechlichste Ding in der Welt ist. Der Himmel kann unmöglich denjenigen zu Theil werden, welche zweifeln, daß ihre Seele unsterblich sei. Für solche bleibt nichts weiter übrig, als die Hölle oder die Vernichtung. Gott hat von Ewigkeit her den Zweck für den Menschen bestimmt, und hat denselben nach dem Falle gnädig wieder offenbart. Der Weg des gläubigen Menschen gründet sich auf die Verheißung der göttlichen Gnade und auf den Gehorsam gegen Gott; der Gläubige hat schon in diesem Leben einen Vorschmack der Ewigkeit; er fühlt sich gewissermaßen schon jetzt glücklich, glücklicher als die, welche die Glückseligkeit in gleißender Tugend und in scharfsinniger Weisheit suchen. Gott hat ihm den heiligen Geist zum Pfande gegeben. Gott hat seinem Herzen eine solche Zuversicht eingeflößt, hat ihn dermaßen in der Hoffnung der ewigen Seligkeit bestärkt, als besäße er sie schon wirklich, wie eine verlobte Person nicht mehr an der Erfüllung der Ehe zweifelt. So entsteht das geistliche Leben des Menschen. Der Christ ist gewissermaßen mit Christo ins himmlische Wesen versetzt, der Christ wandelt schon hier im Himmel. Man darf der ewigen Seligkeit nicht sowohl den zeitlichen Tod, als das Verderben der Seele und des Leibes entgegensetzen. Das Gegentheil des geistlichen Lebens ist der geistliche Tod, das Gegentheil der Seelenruhe ist die Unruhe und Verhärtung des Gewissens. Gott hat dem Menschen diese Wahrheit des Gegensatzes der Seligkeit und Unseligkeit offenbart. Dies ist die stärkste Widerlegung des Atheismus, welcher nach dem Tode nichts weiter erwartet. Der gläubige Mensch bittet um Stärkung durch den Glauben, durch das innere Zeugniß des Geistes, er versichert sich des Glaubens kraft der Gnade Gottes und der ewigen Seligkeit, und bekommt auch Hülfe von Gott in der Bewahrung vor Sünde und in der Uebung guter Werke, zur Befestigung seines Berufes und seiner Erwählung. Wie gering muß man dagegen dasjenige

achten, was die menschliche Vernunft von dem höchsten Gute und dem höchsten Zwecke desselben ohne und außer Gottes Wort ausgedacht hat; wie gering ist dagegen die Lehre, daß der Mensch seine Glückseligkeit in sich selbst haben, diese in der Tugend und im Gewissen suchen und finden soll[1]).

Der Mensch soll sich selbst prüfen, soll das Gute und Böse, was er an sich hat, seine Stärke und Schwäche erkennen. Philosophen, die das göttliche Wort hintansetzen, können von dem Wesen und den Eigenschaften des Menschen keinen gründlichen Verstand haben. Solche Philosophen, die den Menschen Gott gleich achten wollen, schreiben dem Menschen zu viel zu, und andere, die den Menschen aus der Erde wachsen lassen, schreiben demselben zu wenig zu. Gott zeigt uns dagegen, was der Mensch vor und nach dem Falle wirklich ist. Gott schuf den Menschen ursprünglich, gab ihm eine Seele und einen Körper, Gott bildete den letzteren zwar aus Erde, aber doch unsterblich, unverweslich. Gott schuf ferner die Seele nicht blos unsterblich, sondern auch vollkommen an Weisheit des Verstandes und an Heiligkeit des Willens, aber so, daß die anerschaffene Vollkommenheit kein Zwang war, daß der Mensch nicht gezwungen wurde, Gott seinem Schöpfer zu dienen. Alles sollte freier Wille sein. Der Mensch hätte nach Gottes Zweck und Ordnung so bleiben können. Die ersten Menschen hatten die freie Wahl zum Leben und zum Tode, zur Seligkeit und Unseligkeit, aber die List des Teufels verführte sie zum Ungehorsam, zum Abfall und Rebellion gegen Gott, ihren Schöpfer. Sie wollten mit ihren anerschaffenen herrlichen Gaben und Gütern nicht zufrieden, wollten Gott gleich sein, aber verloren dadurch die anerschaffene Vollkommenheit, und verloren damit die Wahl und die Kraft, durch sich selbst je wieder dazu gelangen zu können. Sie sind aus dem Leben in den Tod, aus der Seligkeit in die Unseligkeit gerathen. Die Seele ist, obwohl in ihren Kräften durch den Fall verderbt, dennoch unsterblich geblieben. Die Heiden haben das Verderben der Seele durch den Fall nicht erkannt, die Christen verdanken diese Erkenntniß der Offenbarung durch die Schrift. Der Mensch soll nicht nachgrübeln, warum Gott ihm die Freiheit zu sündigen gegeben hat, warum er mit allen Nachkommen so grausam verderbt

[1]) V. Seckendorf, der Christenstaat, Buch I., Kap. 10. §. 1—8; vergl. Additamentum zu Kap. 4.

worden ist, daß er sich selbst nicht mehr aus eigenen Kräften helfen kann. Solche Gedanken führen zu nichts als zur Ungeduld wider Gott, führen zum Unglauben und sind daher unter dem Gehorsam des Glaubens zu dämpfen. Die Erkenntniß der göttlichen Vollkommenheit und menschlichen Schwachheit hält solche Gedanken nieder. Man muß das alles der göttlichen Gnade überlassen. Eigne Kraft und Verdienst des Menschen findet dabei nicht statt. Der Mensch ist darum, weil alles Gute von Gott kommt, keine Maschine, wird nicht am Drath gezogen. Thut er Uebles, so findet er keine Entschuldigung, aber läßt sich bei der Bekehrung durch die Gnade Gottes nicht als ein Stock und Stein finden, sondern cooperirt, obwohl in Schwachheit, mit derselben. Danach werden die Lehren vereinigt, nach welchen der Mensch einerseits im Guten so viel als Gott selbst vermögen, anderseits nichts vermögen, sondern alle seine Kraft vernichtet sein soll. Der gläubige Christ hat beides nöthig: er läßt sich erstens von der Gnade Gottes regieren, dadurch wird er so herrlich, so hoch, so frei und in Gott getrost, daß er die Welt und selbst den Teufel nicht achtet, sondern denkt, er wäre ein großer König; er bleibt zweitens bei der Empfindung seiner eigenen Unwürdigkeit in steter Demuth, und vergnügt sich allein an der göttlichen Gnade und Güte. Der Christ überwindet Alles, was ihn von Außen und Innen anficht, wenn gleich oft durch schweren Kampf, Angst und Versuchung; aber empfängt die Mittel, durch welche er zu seinem Zwecke gelangt, von Gott selbst, dem Sohne Gottes, von unserm Heiland und Seligmacher[1]). Wer glaubt, der wird selig werden; kein Mensch wird gerecht und selig durch des Gesetzes Werk. Durch das Gesetz kommt Erkenntniß der Sünde; das Gesetz ist zur Erkenntniß der Seligkeit zu schwach; die Seligkeit gründet sich also nicht auf die Werke des Gesetzes und auf die Gerechtigkeit, sondern auf die Gnade Gottes, auf den Glauben an Christum[2]). Seckendorf sagt: Gesetz und Evangelium ist zu unterscheiden. Gesetz ist gebaut, Evangelium verheißt. Evangelium giebt und heißt nehmen, Gesetz fordert und sagt: das sollst du thun. Also sind diese zwei Lehren zu unterscheiden, aber im Geist. Ich soll sprechen: Gesetz, heb' dich weg, ich will nicht länger von dir in mei-

---

[1]) V. Seckendorf, der Christenstaat, Buch I. Kap. 11. §. 1—9.

[2]) Ebendas. Kap. 12. §. 1—5.

nem Herzen gefangen sein, daß ich vertrauen sollte, daß ich dies und das gethan habe, oder verzweifeln, daß ich es nicht gethan habe. Der Glaube giebt mir hier eine himmlische Predigt, welche ist das Evangelium, auf daß das Gesetz dem betrübten und geschlagenen Herzen nichts mehr anhaben könne und solle; darum sollst du nun dem Evangelium Statt und Raum geben.

Aus allen dem folgt, was in den besondern Ständen gut, löblich und nützlich ist, von selbst. Man pflegt den Menschen gewöhnlich in drei Stände, in den geistlichen, den weltlichen und den häuslichen Stand oder den Hausstand einzutheilen, aber diese Eintheilung macht keinen bestimmten Unterschied. Ein König lebt auch im Hausstande; ein Priester ist auch Hauswirth und verrichtet öfters weltliche Geschäfte. Der Hausstand ist ein durchgehendes Werk und ist darum der Grund aller Verrichtungen, Aemter und Stände. Die Gaben des Hausstandes bestehen nicht in einer empfindlichen Lust und Ergötzung, sondern in der Befreiung von Ungemach, Schaden und Leid. Man sucht die Mängel gewöhnlich nicht am rechten Orte, meistens mißt man sie der Obrigkeit bei und beneidet die Adligen und Reichen. Wenn die Menschen sich selbst prüfen, so werden sie finden, daß die Ursache der Mängel und Beschwernisse in ihnen selbst liege, daß sie an ihrer Noth selbst schuld sind. Die Menschen können sich nicht bessern, wenn sie ihre Fehler nicht einsehen; sie sollen darum ihren Hausstand nach der Regel des Christenthums und nach der Gottseligkeit einrichten. Wo findet man aber solche Menschen? Die Menschen kehren es geradezu um. Der Weg zur Seligkeit soll sich nach dem Haushalt, nach dem zeitlichen Leben richten. Die Menschen wollen fromm und selig werden, aber dies soll ohne zeitliches Ungemach und ohne Verleugnung ihrer selbst geschehen. Ist es nicht eitel, zu meinen, daß zeitliches Glück nothwendig erfolgen muß, daß Fromme und Gläubige keine Unfälle erleiden sollen? Das Kreuz bleibt nicht aus. Aber die Menschen sollen sich vor vorsätzlichen Fehlern und Verschuldigungen hüten[1]). Der gläubige Christ soll sich in Allem mäßigen, soll sich selbst das Gesetz sein, darin können die weltlichen Satzungen nichts vorschreiben. Das Christenthum lehrt, daß der menschliche Leib ein Tempel Gottes ist, daß derselbe dem gemäß bewahrt werden muß.

[1]) V. Seckendorf, der Christenstaat, Buch II. Kap. 1. §. 1 – 6.

Deshalb soll man Uebermaaß im Essen und Trinken, in Kleidung und allerlei Hausrath vermeiden[1]). Der Ehestand ist eine Ordnung Gottes für das zeitliche Leben, deswegen sollen die Eheleute alle Geld- und Prachtliebe mäßigen, sollen ihren Haushalt nach Gottes heiligem Willen und Ordnung einrichten. Der Adel soll sich auf seinen Stand nichts einbilden, und soll sich nicht dem Müßiggange, der Verschwendung und andern Lastern hingeben. Solche Fehler verderben den Adel und sind schuld daran, daß so viel unglückliche Ehen in diesem Stande gefunden werden. Das wahre, thätige Christenthum kann allein solche Uebel ausrotten. Die Menschen begehren lange zu leben, aber nicht zur Ehre Gottes und zu ihrer eignen Besserung, sondern um das Leben in der Welt zu genießen. Das kommt vom Unglauben her. Der Mensch hängt dann vom Sichtbaren, Gegenwärtigen ab. Das Christenthum lehrt dagegen, daß weder das Leben noch der Tod uns von unserem Zweck scheiden darf, so lang oder kurz das Leben, so sanft oder bitter der Tod sei. Allein der rechtschaffene Christ hat gegen die Kürze dieses Lebens und gegen die Todesnoth den rechten, männlichen, tapfern Muth[2]). Alle Klagen und Beschwer über Mängel des bürgerlichen Lebens kommen vom falschen Christenthum. Zum bürgerlichen Wohlstande ist ehrliche Nahrung und die Freiheit erforderlich, über sein Eigenthum verfügen zu dürfen — außerdem sucht der rechte Christ das Bürger- und Landrecht im Himmel und hält die Zeitlichkeit in der Hoffnung auf denselben für eine elende Herberge. Der wahre Christ ist fern von aller sündlichen Sorge und Unlust; ein gutes Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft ist nur der, welcher ein guter Christ ist. In den alten Zeiten waren Handwerke und Gewerbe einfach; die hauptsächliche Nahrung bestand in Ackerbau und Viehzucht, die Bewohner des Landes machten fast Alles selbst. Nun soll Jeder ähnlich für sich selbst sorgen, soll sich und seine Kinder zu Allem anhalten, was sie am ehrlichsten und gewissenhaftesten ernähren kann. In dieser Beziehung sind die guten Lehren des Christenthums Gebet, Vertrauen auf Gott, fleißige Arbeit, Sparsamkeit, Zufriedenheit, Demuth. Bürgerliche Freiheit, Bequemlichkeit besteht nicht in unbilliger Entziehung schuldiger Abgaben, aber

---

[1]) V. Seckendorf, der Christenstaat, Buch II. Kap. 2. §. 1—13.

[2]) Ebendas. Kap. 3. §. 1—7.

es giebt Viele, die das wollen und fordern; in diesem Falle muß der Mitbürger und Nebenchrist von geringeren Gütern größere Lasten tragen. Ferner besteht die Nützlichkeit und Bequemlichkeit nicht darin, daß man ohne Militärmacht leben zu können meint. Kriege werfen das Christenthum nicht um; das Christenthum verwirft den Militärstand nicht. Das Beste ist freilich, wenn jeder nach wohlbedachter Eintheilung und ohne Zerrüttung der nothwendigen Ordnung von einem bestimmten Alter an in den Waffen geübt wird, so oft die Noth es erfordert. Das Werben und freiwillige Dienstnehmen ist eine mißliche, bedenkliche Sache, darum ist es wünschenswerth, daß statt des Werbens wieder die alte löbliche Art eingeführt werde, wonach die Unterthanen ohne Ausnahme von Jugend auf in den Waffen geübt und im Kriege dann wechselsweise gebraucht werden: Der Christenstand, der allgemeine, wesentliche Stand, muß alle Stände und darum auch den Kriegerstand in Ordnung halten und zum rechten Zweck führen[1]).

Es ist schwer und gefährlich, von dem Stand der Obrigkeit zu schreiben. Keiner hört die Wahrheit weniger gern, als der Mensch, welcher die Macht hat. Das ist nun einmal angeborene Unnatur des Menschen. Man soll die Mängel der Obrigkeit offen, treu und gegründet aufzeigen, aber soll sich hüten, einen schlimmen Eindruck bei dem unverständigen Haufen dadurch hervorzurufen, dadurch Haß und Verachtung gegen die Obrigkeit oder gar Aufstand und Empörung wider Willen zu veranlassen. Die Obrigkeit ist an Gottes Statt, sie soll deshalb ihr Amt im christlichen Sinne gut führen und die Mängel verbessern. Die obrigkeitlichen Personen sollen Christen, d. h. Gnadenkinder Gottes sein, und sollen noch christlicher als die Unterthanen leben. Es ist immer viel die Frage gewesen, woher die Obrigkeit stamme? Die Klugen und Frommen erkennen aus dem Lichte der Natur, daß die Obrigkeit Gottes Ordnung ist und ihr Amt und Zweck auf das Wohl des Volkes gerichtet sein muß. Suchte nun ein Fürst, statt das Wohl des Volks, lieber sein Wohl geltend zu machen, so nannte man ihn einen Tyrannen. Einige Völker beteten ihre Fürsten wie Gott selbst an; andere machten daraus einen Schluß wider die Obrigkeit und sagten: die Wohlfahrt ist der letzte Zweck derselben; also hat Gott das

[1]) V. Seckendorf, der Christenstaat, Buch II. Kap. 5. §. 1 — 5.

Volk nicht wegen der Obrigkeit, sondern die Obrigkeit um des Volkes willen angeordnet; die Obrigkeit soll ihren Zweck und Stand verlieren; wenn sie nicht das Wohl des Volkes, sondern ihren eigenen Nutzen verfolgt, soll das Volk über sie richten. Das ist nicht blos den Fürsten und hoher Obrigkeit beschwerlich, sondern ist auch dem Volke selbst gefährlich; das ist der Erhaltung der Ruhe und des Friedens zuwider, welchen man von der Obrigkeit erwartet. Uebt die Obrigkeit die christliche Religion nicht blos zum Schein, ist sie derselben wirklich von Herzen zugethan, so weiß sie vollkommen, daß ihr Stand von Gott ist, obgleich menschliche Mittel, Wahl, Belehrung und dergleichen zur Erlangung derselben erforderlich waren. Sie weiß, daß die obrigkeitlichen Amtsverrichtungen aus dem Lichte der Vernunft, gleichwohl von Gott kommen, wenn sie auch aus der Offenbarung und der Schrift formal nicht erlernt werden können. Schreibt solche Obrigkeit sich von Gottes Gnaden, so ist das kein vergeblicher Titel, sondern er zeigt ihre Hoheit und ihre Schuldigkeit an: Hoheit, weil sie weiß, daß sie an Gottes Statt ist, daß sie ihr Amt nach Gottes Ordnung führen soll, sie ist Gott Rechenschaft schuldig und kann auf göttlichen Schutz hoffen, sie muß ihre Hoheit zur Dämpfung aufrührerischer Gedanken, aufrührerischen Thuns und Treibens gebrauchen; Schuldigkeit, denn es liegt ihr ob, den göttlichen Gesetzen Folge leisten, das Wohl des Volkes fördern und halten zu müssen, was durch wirkliche Eidesleistung oder durch andere gültige Verschreibung nach jedes Landes und Volkes Herkommen versprochen worden ist. Wenn auch an den wenigsten Orten äußerliche Zwangsmittel angeordnet werden, und ein Fürst, welcher sein Versprechen überschreitet, allein vor Gott sündigt, so wird aber die Gottesfurcht ihn mehr als jeder äußerlicher Zwang zurückhalten; er wird die bösen Rathgeber als des Teufels Werk ansehen, die ihn aller Gesetze haben entbinden wollen. Christliche Obrigkeit besteht darin, daß sie ihren Ursprung als von Gott nehmend erkennt, und daß sie sich mit den Unterthanen unter dem einen Haupte Christi vereinigt weiß[1]); christliche Obrigkeit erkennt den Zweck ihres Amtes aus dem Bande christlicher Liebe, aus der allgemeinen Vergliederung und Einverleibung aller Christen in die

---

[1]) V. Seckendorf, der Christenstaat, Buch II. Kap. 6. §. 1—6.

Gemeinschaft der Kirche und mit dem Haupte Christo; aber daraus folgt keine äußerliche Gleichheit, wie die aufrührerischen Bauern mit ihrem falschen Propheten, dem Münzer, vorgaben, und welche den Grafen von Mannsfeld, dem sie zum Theil angehörten, nicht anders als Bruder Ernst nannten. Das lehrt das Christenthum nicht. Das Christenthum verbietet nicht, daß man die Fürsten gnädige Herren nenne, wie die Quäker meinen, aber es gebietet, denselben gehorchen zu müssen. Das ist apostolische Lehre. Der Obrigkeit muß gehorcht werden; das Band christlicher Liebe verpflichtet die Fürsten, ihre Unterthanen für Mitglieder der Gemeinschaft der Kirche als des geistlichen Leibes zu halten, sie als Brüder und Schwestern anzuerkennen, mit welchen sie den Hauptzweck der ewigen Seligkeit gemein haben. Christliche Obrigkeit soll nicht blos denken: sie sind meine Unterthanen, sondern sie sind Christen, d. h. Brüder vor Gott, Glieder eines Leibes, welche sie lieben soll. Die Unterthanen können nur dann Vertrauen zu der Obrigkeit haben, wenn sie von derselben nicht als Hunde und Sklaven, sondern als Brüder und Schwestern erkannt und behandelt werden[1]). Die Fürsten befreit nicht ihr hoher Stand von der pflichtgemäßen Schuldigkeit eines Christen, denn es giebt nur ein Mittel selig zu werden, welches der christliche Glaube ist. Der Fürst kann auf keine andere Weise selig werden, als die Unterthanen. Die Obrigkeit soll den Unterthanen mit gutem Beispiel vorangehen, Unterthanen sollen nicht nach dem Exempel hochgestellter Personen und Geistlichen, sondern nach dem Worte Gottes leben[2]).

Christliche Fürsten sorgen für ihre Unterthanen aus Antrieb christlichen Glaubens und Gewissens, d. h. daß sie auch Christen seien; Fürsten, die das nicht thun, sind keine rechten Christen, denn der Glaube ist nicht todt, sondern lebendig in der Liebe; der rechte Glaube ruht nicht, sondern ist für des Nächsten Wohl in steter Sorge und Arbeit. Christliche Obrigkeit soll die wahre Lehre befördern, auf gute Ordnung und Disciplin halten; sie muß auch Macht und Fug haben, die Geistlichkeit und selbst den Papst in Kirchensachen zu Rede stellen und die Gebrechen nach Vorschrift des göttlichen Wortes bestätigen zu dürfen. Aber sie darf nicht die Macht haben,

---

[1]) V. Seckendorf, der Christenstaat, Buch II. Kap. 7. §. 1—5.

[2]) Ebendas. Kap. 8. §. 1—4.

die Glaubensartikel und den christlichen Cultus zu ändern, solche Artikel vorzuschreiben und das Gewissen der Unterthanen zu belästigen. Die Obrigkeit darf sich nicht zum Herrn über den Glauben machen, sie darf die Unterthanen in Glaubenssachen mit ihrer Hoheit und Gewalt nicht zwingen wollen; das kommt keinem Menschen zu, sondern ist ein Vorbehalt Gottes, das muß aus dem Worte Gottes genommen werden. Die Unterthanen sind in Glaubenssachen Niemanden als Gott unterworfen; auch Christus und die Apostel haben keine Gewalt gebraucht, sondern haben die Menschen durch ihre Lehren überzeugt[1]).

Nach der Wohlfahrt der Seelen ist das edelste Kleinod, der höchste Schatz, der Frieden. Die Erhaltung des Friedens ist ein großes Gut und ist das vornehmste Werk der Obrigkeit. Christliche Obrigkeit kann zwar einen gerechten Krieg führen, aber soll keinen Krieg ohne Noth anfangen. Verderbliche Kriege kommen aus bösem Christenthum. Die wahre, rechte Tapferkeit im Kriege entsteht aus christlichem Muth, aus gutem Gewissen und aus dem Glauben an ein besseres Leben nach dem Tode. Die Unterthanen suchen nächst Erhaltung des Friedens Schutz gegen Unrecht bei der Obrigkeit. Die Gerechtigkeit ist eine der vornehmsten obrigkeitlichen Verrichtungen, die Obrigkeit hat dieselbe nicht blos auf Klage des Beleidigten, sondern aus Pflicht zu führen. Aber sie muß in Rechtssachen die christliche Liebe mitwirken lassen, muß die Gerechtigkeit „aus der gemeinen, wilden Art der menschlichen Gesetze" durch christliche Lehre und Liebe in eine edlere, bessere umwandeln, wie ein gepfropfter Baum gesündere, lieblichere Früchte bringt, als ein anderer, welcher in seiner rohen, natürlichen Art geblieben ist. Christliche Obrigkeit soll für gütliche Vergleiche sorgen, soll die Seelen aller derer retten, welche Leib und Leben verwirkt haben, und soll die Leute zu vermindern suchen, die sich oft mit bösem Gewissen von Processen und Praxis nähren. Das Christenthum hilft mehr gegen solche Mängel, als alle Gesetze und Verordnungen. Der Fürst soll bei der Justiz nicht zu viel und nicht zu wenig thun; auch hier hilft die christliche Lehre, denn Gott ist der höchste Richter. Der Fürst hat die Gewalt des Gerichts von Gott empfangen[2]).

---

[1]) V. Seckendorf, der Christenstaat, Buch II. Kap. 9. §. 1—9.

[2]) Ebendas. Kap. 11. §. 1—6.

Fürsten sollen nicht geldgierig, nicht geizig sein. Die Unterdrückung der alten deutschen Freiheit ist aus dem Geiz gekommen. Fürsten sollen gerecht sein und sollen ihre Unterthanen von Herzen lieben. Aemter und Dienste dürfen in einem wohlgeordneten Staat nicht um Geld feil sein; ebenfalls soll das Münzwesen nicht mißbraucht werden. Die betrüglichen Künste der Goldmacher, Alchymisten und dergleichen sollen nicht geduldet werden. Die wahre Alchymie ist die Arbeit[1]). Darum soll christliche Obrigkeit dafür sorgen, daß die Unterthanen von ihrer Hände Arbeit und ihrem Gewerbe leben können; christliche Obrigkeit soll die Nahrung befördern, keine Müßiggänger, Zigeuner, Bettler, Gaukler, Taschenspieler und Schalksnarren dulden. Zur Beförderung der Nahrung bedarf es einer guten Polizeiordnung, Zollermäßigung, Vermehrung der Manufacturen und des Handels, und des strengsten Rechts gegen Banquerotte[2]).

Will man vom geistlichen Stande und dessen Besserung reden, so muß man nach den Principien der Augsburgischen Confession verfahren und muß dabei den Religionsfrieden und die Verfassung des Römischen Reichs deutscher Nation in Betracht ziehen[3]). Man kann des geistlichen Standes nicht entrathen; darum soll der weltliche Stand keine ungebührliche Herrschaft über denselben führen. Päpstlicher Zwang ist kein von Gott geordnetes Mittel zur Verhütung der Ketzerei, daraus entsteht eine höchst schädliche Unwissenheit der Gemeinden, welche die Christenheit fast untüchtig gemacht hat[4]). Was den Unterricht des gemeinen Volkes betrifft, so ist bei Protestanten gleichfalls daran ein großer Mangel[5]). Halten die Consistorien darauf, daß den symbolischen Büchern nachgelebt werde, so ist das kein Gewissenszwang; Diener der Kirche und Schule sollen sich danach richten, sollen nicht nach Gutdünken neue Lehren aussinnen. Die symbolischen Bücher sind keine Richtschnur des Glaubens, sind nicht die göttliche Wahrheit selbst, wie das göttliche Wort, aber sind doch Norm. Nicht Geistliche sind das Haupt

---

[1]) V. Seckendorf, der Christenstaat, Buch II. Kap. 12. §. 1 — 7.

[2]) Ebendas. Kap. 13. §. 1—8.

[3]) Ebendas. Buch III. Kap. 1. §. 1 — 4.

[4]) Ebendas. Kap. 3. §. 1 — 2.

[5]) Ebendas. Kap. 4. §. 1 — 2.

der Gemeinden, sondern Christus. Daran muß festgehalten werden, denn das dient ungemein gegen unziemliche Erhebung und Herrschaft des geistlichen Standes. Das Amt des Geistlichen besteht vorzugsweise darin, Gottes Wort zu lehren; er soll dabei demüthig sein, soll die Offenbarung für höher als alle Wissenschaft halten, aber soll darum die Wissenschaft nicht vernachlässigen, sondern sich die Gabe und die Geschicklichkeit aneignen, sie vorzutragen und zu gebrauchen[1]).

Zur Zeit der Apostel gingen die Lehrer der Gemeinden nicht aus Klöstern und Academien hervor. Diese sind erst während des Papstthums entstanden. Die Unterweisung in der Religion geschah erst durch die Väter oder Patriarchen; darauf lehrte man das Gesetz Mosis. Die Chaldäer bildeten die Astronomie und die Griechen die Philosophie aus; die Juden wußten nichts von diesen Wissenschaften; erst Paulus warnt vor Philosophie. Aber die philosophischen Studien sind nicht ganz zu verwerfen. Die Philosophie entspringt aus dem von Gott geschaffenen, nach dem Falle noch übrig gebliebenen Lichte der Natur und kann, wenn sie recht gebraucht wird, insofern gelten. Der Obersatz in dem Schlusse christlicher Lehre ist der Glaube an den Messias im alten Testament, der Untersatz im neuen Testament ist: daß Jesus der Christ ist. Der Mensch wird nur aus der Schrift vollkommen, was den unzeitigen Ruhm der Aristotelischen Philosophie sowohl, als der natürlichen Theologie über den Haufen wirft[2]). Die Philosophie hat in der Kirche zu vielen Irrthümern Anlaß gegeben. Die Kirchenväter brauchten heidnische Bücher, um dadurch die heidnische Thorheit bemerklich zu machen; die Scholastiker nahmen sie zur Richtschnur in der Theologie und beachteten die heilige Schrift zu wenig; die Reformatoren legten sich auf das Studium der Schrift, aber schafften die Philosophie darum nicht ab, sondern brauchten sie in etwas. Auf Universitäten sollte billig christliche Ethik gelehrt und die philosophische in dieselbe gesteckt werden; sie müßte von einem erfahrenen, gewissenhaften Theologen vorgetragen werden, damit die Jugend sich nicht länger mit Aristoteles und andern Heiden zu plagen brauche. Denn die

---

[1]) V. Seckendorf, der Christenstaat, Buch III. Kap. 5. §. 1 — 3; Kap. 6. §. 1 — 5.

[2]) Ebendas. Kap. 7. §. 1 — 5.

Heiden haben die Tugend nicht verstanden, welche aus dem christlichen Glauben und der Liebe Gottes kommt. Die Philosophie baut Alles auf die in der menschlichen Natur noch übrig gebliebenen Funken, und muß deshalb mit der Fackel des göttlichen Wortes überstrahlt werden. Die apostolische Ethik ist um so viel klarer gegen die philosophische Moral, als die Sonne heller gegen den kleinsten Stern ist. Und selbst in der mystischen Theologie, die so gerühmt wird, ist nichts Besseres enthalten, als was Christus und die Apostel von der Macht des Glaubens gelehrt haben. Man darf auf mystische Floskeln nicht viel geben[1]).

Seckendorf spricht ferner von Seminarien zur praktischen Ausbildung von Geistlichen, Schulen, von Erziehung des weiblichen Geschlechts[2]), vom Predigen, von Katechismen, von der Beichte[3]) und „von der Zusammensetzung mehrer Personen in Hinsicht des geistlichen Standes“ d. h. vom Kirchenregimente. Er erklärt sich dann gegen das Papstthum und sagt: das bischöfliche Amt Petri ist ungewiß, weshalb es mißlich ist, die Succession der Bischöfe beweisen zu wollen. Der Grund des Berufs der Kirchendiener liegt in den Gemeinden, die Gemeinschaft der Kirche besteht in einerlei Lehre, aber in keinem äußerlichen Haupte. Die erste Frage betrifft die Wahrheit und Kraft der Lehre, nicht das Kirchenregiment[4]). Der Hauptzweck desselben ist die Beförderung der christlichen Lehre und der gottesdienstlichen Uebung in jeder Gemeinde. Das Kirchenregiment hat darauf zu sehen, daß das Eigenthum der Kirche mit der möglichsten Verhütung aller Spaltungen zusammengehalten werde. Infallibilität und Dominiat dürfen nicht gelten; auch die Mehrheit macht keinen Glaubensartikel. Man soll auf eine Vereinigung aller Kirchen nicht hoffen dürfen[5]). Im Kirchenregiment gilt nach protestantischer Ansicht keine monarchische Gewalt, kein anderer Richter, als die Schrift. Glaube und Lehre hängen nicht vom Kirchenregiment ab, aber an guter Führung durch Consistorien ist viel gelegen. Die Gewalt derselben ist jedoch nicht zu hoch zu

---

[1]) V. Seckendorf, der Christenstaat, Buch III. Kap. 8. §. 1 — 9.

[2]) Ebendas. Kap. 9. §. 1 — 7.

[3]) Ebendas. Kap. 10. §. 1 — 11.

[4]) Ebendas. Kap. 11. §. 1 — 6.

[5]) Ebendas. Kap. 12. §. 1—4.

spannen; und dann dürfen die andern Geistlichen, die nicht zum Consistorium gehören, und die Gemeinden nicht ausgeschlossen werden. Man kommt sonst immer auf den Zwang zurück, von dem man sich durch Entfernung des Papstthums befreit hat. Die Exemtion der Geistlichen kommt nicht aus göttlichem Recht, sondern von obrigkeitlicher Gnade. Die Mitglieder der Consistorien, die Theologen und Rechtsgelehrten bestellt der Landesherr. Das jus reformandi ist nach Aufhebung der bischöflichen Gewalt und Jurisdiction festgestellt, und ist nach dem Bauernkriege und den wiedertäuferschen Excessen in Münster der hohen Obrigkeit überwiesen worden; der westphälische Friede hat dasselbe dem Landesherrn reservirt[1]).

Seckendorf hat seinem Christenstaate Zusätze oder Bemerkungen unter dem Titel „Additiones" hinzugefügt. Diese sind theils eine weitere Erklärung des Inhalts, theils eine Bekräftigung desselben durch Zeugnisse älterer Schriftsteller und Autoren jener Zeit.— Seckendorf enthält sich meist alles eigenen Urtheils, so daß jene Zusätze nur weitere Ausführungen des Stoffes durch jene Zeugnisse sind. Dies gilt besonders von der Philosophie, welche er für Atheismus erklärt. Er sagt: er wolle über Philosophie und Metaphysik, obwohl sie ihm selbst „zu spitzig" sei, doch Einiges anführen, weil etliche gelehrte und beredte Leute meinen, „es könne keine bessere Gottesfurcht gepflanzt werden, als durch die neue Erfindung des Cartesius." Solche physische und metaphysische Subtilitäten seien aus dem Versuch entsprungen, aus „altheidnischem Ueberwitz der Mechanicorum" eine neue Art zu lehren, wie Gott, sein Wesen erkannt werde. Wenn sie gleich damit keine neue Theologie errichtet, so haben sie aber damit theils aus Unbedacht, theils absichtlich den Atheismus hervorgerufen. Obwohl man billig zweifeln müsse, ob es gut sei, diejenigen, welche keine Wissenschaft davon haben, mit dergleichen bekannt zu machen, so habe er doch nicht unterlassen wollen, solchen, die bereits Kenntniß davon haben, durch Anziehung anderer Schriftsteller die Sache vor Augen zu stellen.

Seckendorf bekämpft den Cartesius vorzugsweise durch englische orthodoxe Theologen, besonders durch Morus und Parker. Letzterer soll gezeigt haben, daß schon Aristoteles den Grund zum Atheismus gelegt habe. Seckendorf sagt: Epikur, Vanini, Carte-

[1]) V. Seckendorf, der Christenstaat, Buch III. Kap. 13. §. 1—11.

sius und Hobbes haben den Atheismus noch weiter ausgebildet; sie lehrten nach Aristoteles *), daß Gott mit der Weltregierung nichts zu schaffen habe; daß die Welt kein Geschöpf Gottes sei; damit fällt denn die göttliche Macht und Vorsehung, ja das göttliche Wesen selbst hinweg. Besonders ist die Lehre des Hobbes gefährlich. Die Bemerkungen des Morus und Parker gegen Cartesius betreffen vorzugsweise die angeborenen Ideen. Sie behaupten gegen Cartesius, daß der Mensch sich keine anderen Vorstellungen und Ideen machen kann, als diejenigen sind, welche er mit den Sinnen wahrnimmt und durch verständiges Schließen folgert. Cartesius lehrt: die Bewegung, welche Gott der Welt einmal gegeben hat, dauert ohne die Hand des Schöpfers von selbst fort. Sagt daher Cartesius, daß er die Idee eines Schöpfers anerkenne, so lassen aber die Atheisten von ihrer Meinung doch nicht ab, sondern leugnen fortwährend, daß es außer der Materie etwas gebe, was dieselbe regiere. Zeigt man ihnen durch das Zeugniß der Sinne, daß außer der Materie etwas sein muß, so kommt man auf die gewöhnliche Beweisart, welche die göttliche Vorsehung und Regierung und damit auch die Schöpfung nachweist. Parker hat den Cartesius darum sehr in Verdacht,

*) Anmerk. Seckendorf sagt: eine sonderbare Stelle bei Aristoteles ist die Behauptung: Gott ist in Allem und Alles ist in Gott; das Göttliche in uns bewegt Alles; die Ursache unserer Vernunft ist nicht die Vernunft, sondern ist etwas Besseres als die Vernunft. Scaliger bemerkt dagegen: Aristoteles ist auf dem rechten Wege gewesen und hat Gott in seinem Wirken bekannt, aber es bleibt zu untersuchen übrig, ob mit dem Worte „Gott oder göttlich" die göttliche Vorsehung oder blos die Nothwendigkeit der Natur, oder die Kraft derselben ohne die Vorsehung gemeint ist. Leibnitz schrieb über jene Stelle des Aristoteles an Seckendorf: Praeclarus est locus Aristotelis VII Eudem. cap. 14., quem citas, et recte ab illo dictum esse, esse aliquid in nobis agens ratione praestantius, imo divinum: quanquam rationes, quas affert de Enthusiasmis et successibus imperitorum parum validae sunt. Idem et multo potioribus argumentis demonstrari potest ex ipsa mentium natura. Aristoteles autem vereor ne hic in animo habuerit sententiam perniciosam, cujus sese alibi suspectum reddidit: de intellectu agente universali, qui solus et in omnibus hominibus idem, post mortem supersit, quam sententiam renovarunt Averroistae. Sed omisso hoc pessimo additamento, ipsa sententia per se pulcherrima est rationi ac scripturae conformis. Deus est enim lumen illud, quod illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum. Et veritas quae intus nobis loquitur, cum aeternae certitudinis theoremata intelligimus, ipsa dei vox est, quod etiam notavit Augustinus.

daß er, um den Atheismus zu befördern, heimtückisch einen solchen schwachen Beweis aufgestellt habe, weil er die Bildung der Welt ohne Zuthun Gottes lehre, aber es verschmähe, zur Erkenntniß des göttlichen Wesens durch die Natur zu gelangen. Cartesius räume zwar ein, daß Gott die Materie, aus welcher die sichtbare Welt hernach entstanden ist, geschaffen, in Körper getheilt und mit Bewegung versehen habe, aber er schließe Gott durch die Lehre davon aus, daß die Materie sich hernach ohne Anordnung und Vorsehung Gottes selbst in dies Weltgebäude und was darin gefunden wird, ausgearbeitet haben solle. Dabei setze er Gott als Schöpfer voraus; es könne daher sein, daß er das Wenige, was er von göttlicher, erster Schöpfung der Materie vorbringe, zur Vermeidung des Verdachtes des Atheismus blos hinzugefügt habe, indem er damit anfange, daß man in der Lehre von der Natur nicht vom Zweck oder Nutzen handle. Seckendorf sagt: das thun alle Atheisten; er wolle lieber glauben, daß er das aus Fürwitz gethan habe. Parker habe gezeigt, daß Cartesius die alte philosophische Lehre von dem Mechanismus wieder erneuert habe, nach welcher Alles kraft der Materie erzeugt werde und kraft derselben geschehe, und Morus habe erörtert, daß die Beweise des Cartesius für Gott und für die Religion viel zu schwach seien. Seckendorf sagt: Cartesius behaupte, daß er die natürliche Theologie durch seine Philosophie befestigt habe, aber Parker weise nach, daß er alle Wissenschaft von Gott dem Schöpfer der Welt gänzlich aufhebe. Cartesius lehre in der Ethik, daß Gott Alles um des Menschen willen geschaffen habe, aber finde das in der Physik wieder lächerlich. Parker meint, Cartesius habe ein guter Philosoph sein können, wenn er Gott in seinem Amte gelassen hätte, wenn er Gott in der Weltschöpfung die Ehre möchte gegeben haben; aber Cartesius habe Alles auf sich selbst, auf sein eigenes Aussinnen gestellt, dadurch habe er vielen Schaden angerichtet, habe die Welt umgestoßen, und habe aus der Pfütze Epikurs nichts als Unrath gesogen, weil er seinen Mechanismus ohne Gott zu bauen angefangen habe.

Seckendorf kommt auch auf Spinoza zu sprechen. Er sagt: zu unserer Zeit ist ein portugiesischer Jude in Niederland, der sich Benedictus Spinoza nennt, ein Christ geworden, der hat in einem sogenannten theologisch-politischen Tractat den Atheismus mit den

sublimsten Argumenten so arg als keiner vor ihm gelehrt, obgleich er thut, als sei er sehr gottesfürchtig. Viele Gelehrte haben ihn widerlegt, neulich Cuper in seiner Schrift über die enthüllten Geheimnisse des Atheismus[1]), aber Morus hat den Cuper wieder in Verdacht, daß auch dieser ein Atheist sei. Morus vertheidigt die Propheten gegen Spinoza, ferner die Erwählung der Juden als eines Volkes Gottes, und widerlegt dessen alte heidnische Meinung, daß die Geschöpfe nothwendig entstanden sein müssen, daß Gott und die Natur Eins seien, was Spinoza theils nach dem Vorgange des Cartesius, theils nach seiner neu ersonnenen Folgerung versichert, wogegen Morus zeigt, daß die Wunderwerke Gottes die Religion bestätigen, und den Spinozischen Irrthum aufdeckt, nach welchem das Gesetz, was in des Menschen Herz geschrieben ist, vollkommen genügen soll, und man der Schrift nur zu folgen habe, sofern sie mit jenem Gesetze übereinstimme. Morus zeigt ferner, es sei nicht genug, wenn Spinoza lehre, daß Alles in der Liebe des Nächsten bestehe, oder in dem Gehorsam gegen das Gesetz, sondern die Liebe Gottes müsse vorhergehen: Gott müsse nach seiner wahrhaften Offenbarung erkannt werden, wenn der Mensch Gott lieben solle. Seckendorf bemerkt hiezu: so schädlich die Theologie Spinoza's ist, so unsicher und schlimm ist seine Politik, welche allein auf dem Eigennutz beruht. Ebenso wenig läßt sich zusammenreimen, was er von dem natürlichen Recht sagt, welches im Herzen des Menschen geschrieben ist, und durch Gottes Wort zugleich von der Liebe selbst offenbart ist. Morus, sagt er, widerlegt das alles, besonders den groben Irrthum Spinoza's und Hobbes, sofern sie das ganze Religionswerk auf das Gebot oder Verbot der Obrigkeit zurückführen und jedem freistellen zu glauben und zu reden, was er wolle. Seckendorf erwähnt auch des Malebranche und sagt: man muß sich über Malebranche verwundern; wo er von des Cartesius Subtilitäten abläßt und Ethisches tractirt, ist er überaus nachdrücklich und erbaulich zu lesen, kommt er aber auf Spitzfindigkeiten, so behandelt er dieselben, als wären sie ein göttliches Werk, und legt der gläubigen Seele die Cartesischen Principien von den Ideen vor. Seckendorf giebt zuletzt Auszüge aus Luther, Salvianus, Fleury, Gerson, Spener und andern Theologen seiner Zeit.

[1]) **Arcana atheismi revelata.**

Seckendorf betrachtet auch die natürliche oder philosophische Theologie, und bemüht sich, zu zeigen, daß sie weniger gut als die offenbarte Theologie sei, aber giebt zu, daß eine natürliche Erkenntniß Gottes stattfinden könne, und selbst die Schrift eine solche lehre[1]). Trotzdem soll sie für nichts geachtet werden dürfen, oder doch schwach und unvollkommen sein, denn sie soll nichts von der gnadenreichen Vergebung der Sünde durch Christum, und nichts von dem wahren, innerlichen Gottesdienst wissen, auch soll sie dem Menschen den Zweifel nicht benehmen können. Dessenungeachtet soll sie ihre Beweise haben, weil sie von Gott komme, und die Apostel sie eine göttliche Wahrheit nennen[2]). Beweise der Art sollen die Ordnung der Natur und des menschlichen Geistes, der Unterschied des Guten und Bösen, die menschliche Gesellschaft, die wirkende Ursache, die Endursache und die Vorbedeutung künftiger Dinge sein. Solche natürliche Wissenschaft von Gott soll dem Menschen aber nicht zur Seligkeit verhelfen, sondern sich blos auf den Nutzen des zeitlichen Lebens beschränken, sie soll nur bezwecken, daß die Gottlosen keine Entschuldigung haben, wenn sie wider Gottes Lehre handeln und an Gott und göttlicher Vorsehung zweifeln. Solche natürliche Wissenschaft soll Gott zwar gefallen, soll aber besser aus dem Worte Gottes erklärt werden können. Aus dem letzteren soll zugleich erkannt werden, daß die menschliche Natur durch den Fall verderbt worden sei, also vor dem Fall gut gewesen ist und die reine, ungetrübte Kenntniß von Gott gehabt hat. Der Apostel nenne zwar die natürliche Wissenschaft eine göttliche Wahrheit, aber sie sei ihm doch zugleich die heidnische Unwissenheit gegen diejenige Wissenschaft[3]), welche aus göttlicher Offenbarung entspringe und zum ewigen Leben führe, wenn die Welt sie gleich als thöricht betrachte. Die Kirche halte sich deshalb an die Offenbarung, sie erkenne dieselbe aus dem Worte Gottes und diene Gott nach seinem Worte.

Die Ansicht Seckendorfs über das Naturrecht findet sich in den deutschen Reden[4]). Er hielt diese Reden theils als Director oder

[1]) Röm. I, 19, 20; Act. XVII, 23.

[2]) Röm. I, 18.

[3]) Gal. IV, 8, 1; Cor. I, 22.

[4]) Herrn Veit Ludwigs von Seckendorf auf Obern=Zene und Meuselwitz, der Zeit Fürstlich Sächsisch=Eisenach= und Gothaischen respective Geheimen Raths,

„Worthalter" der Landstände, theils als Freund und Anverwandter bei vornehmen Ehrensachen." Der Herzog zu Sachsen hatte die Anordnung getroffen, daß Alles, selbst was zum Ceremoniell oder Ergötzung diente, mit christlicher Erbauung und Besserung eröffnet werden mußte. Wenn nun bei Feierlichkeiten gesprochen werden sollte, so sah er es gern, daß christlich Moralisches mit vorgebracht wurde; geschah das nicht, so nannte er die Reden, „wenn sie aus Titeln und Complimenten bestanden", Schnitt, Stadtschreibersreden. Die Seckendorfschen Reden sind theils Glückwünsche zum neuen Jahr, theils Reden bei Eröffnung von Landtagen. Seckendorf geht in den Glückwünschungsreden von allerlei aus, von Psalmen Davids, vom Janus, Phönix, von egyptischen Hieroglyphen, von der Göttin Fortuna, den Jahreszeiten, dem Julianischen Kalender, den Sprüchen Salomonis und Sirachs, von Sentenzen alter, griechischer und römischer Classiker, römischen Kaisern und mehr dergleichen. Alles dient ihm zur Folie der Erhebung und des Preises unsers Herrn und Heilandes als des einzig Wahren und Guten. In den Landtagsreden geht er gleichfalls von solchen Sprüchen aus, Salomos, des Kaisers Aurelian und Anderer, und macht in Bildern anschaulich, was das Reich, was der Staat sei. Auch vergleicht er z. B. den Staat mit dem Bilde, welches Nebucadnezar im Traume gesehen hat[1]). Der Fürst soll das Haupt bedeuten, die Räthe und Stände sollen die Brust und die Arme und die Bürger und Bauern sollen die anderen Glieder des Leibes vorstellen. In einer Rede vergleicht er den Staat und die Regierung mit einem großen Bau; in einer anderen spricht er von der Vortrefflichkeit der Monarchie und preist diese Staatsform als diejenige, welche der göttlichen Herrschaft am meisten gleich komme. Er nennt den Monarchen sogar Gott; der Unterschied zwischen Gott und dem Monarchen soll blos sein, daß der Monarch Diener haben müsse: Herr und Diener sollen als Haupt und Glieder in einem mystischen Körper vereinigt sein, obgleich sie an Stand verschieden seien.

Herzog Ernst hatte sich aus den Additionen zum Fürstenstaat

Steuer- und Landschaftsdirector des Fürstenthums Altenburg, teutsche Reden, welche er von 1660—85 theils zu Gotha, meistens zu Zeitz, oder als Landschaftsdirector zu Altenburg, etliche auch an andern Orten bei Ehrensachen und Verwandt- und Freundschaften abgelegt. 1691.

[1]) Dan. XI. 31.

einen Punkt auserſehen, und hatte wegen dieſes Punktes ein Reſcript an Seckendorf des Inhaltes erlaſſen: „Wir erinnern uns guter Maaßen, was Ihr in der Addition zum Fürſtenſtaat im 9. Kapitel Euch vernehmen laſſen, daß Ihr etliche Materien, wovon zu ſchreiben Ihr keine Zeit übrig gehabt, anderen überlaſſen oder bei Gelegenheit ſelbſt bearbeiten wollt. Nun da in Benennung beſagter Materie dieſe die andere iſt, die Anleitung, wie Herren und Regenten, alſo auch einige der vornehmen Diener, die etwa in der Jugend nicht Zeit und Mittel zum Studiren gehabt, zu nothwendiger Wiſſenſchaft des Rechts gelangen, und dadurch geſchickt gemacht werden könnten, im Collegium der Rechtsgelehrten nützlich zu präſidiren und beizuſitzen, und ihre Noten mit guten Gründen abzugeben — ſo möge er, Seckendorf, Ihm die Ehre anthun, die Anleitung zu bedenken, zu entwerfen und Ihm mitzutheilen.“ [1]) Seckendorf erwiederte: „Es brauchen nicht alle Fälle und Fragen, ſondern nur die nöthigſten und gewöhnlich auch nur in ſo weit begriffen zu werden, daß man in dem Grund und Fundament nicht irrig ſei. Was eine recht ſchwere Disputation erfordert, habe der Regent genug, wenn er nur einigermaßen statum controversiae begreifen kann. Der Zweck iſt erreicht, daß ein Regent oder vornehmer Diener geſchickt gemacht werde, nützlich zu präſidiren.“

In Nr. 50. der Reden findet ſich ein Entwurf oder Verſuch von dem allgemeinen oder „natürlichen Recht nach Einleitung der Bücher des Hugo Grotius und anderer Autoren auf gnädigſtes Begehren Ernſtes, Herzogs zu Sachſen, Fürſtlichen Durchlauchts, hochſeligen Andenkens vor vielen Jahren abzufaſſen, angefangen, ſo aber hernach wegen vieler Geſchäfte und Hinderniſſe nicht vollführt werden können: nachdem ſich nun dieſes Stück gefunden, iſt es bei jetziger Gelegenheit unter die Zugaben dieſes Buchs mit eingerückt worden, Andere, die ſolches auszuführen gut befanden und geſchickt ſein möchten, zu einem Nachdenken, ob auf dieſe Art in der Mutterſprache bei dergleichen Materie nützlich fortzukommen, auch dadurch ein Grund zu der Wiſſenſchaft des bürgerlichen oder Landrechts zu legen, davon vorhergehendes Bedenken handelt, denjenigen zum Beſten, welche der lateiniſchen Sprache nicht mächtig, noch deren Studien ergeben, gleichwohl etwas zu lehren, zu be-

[1]) V. Seckendorf, teutſche Reden. Nr. 49.

greifen und zu gemeinem Nutzen, wie auch besserer Beobachtung ihrer eigenen Angelegenheiten anzuwenden begierig sind."

Der Entwurf selbst zerfällt in zwei Theile. Der erste Theil handelt von der Erkenntniß des Rechts überhaupt; der zweite Theil von den Gesetzen und Regeln des natürlichen Rechts. Seckendorf sagt, die Erkenntniß des Rechts, oder dessen, was recht oder unrecht ist, ist nächst derjenigen, welche den Weg zur ewigen Seligkeit lehrt, die alleredelste, nothwendigste und nützlichste; darum die edelste, weil Gott sie der menschlichen Natur ursprünglich mitgetheilt hat, und weil sie den vortrefflichsten Theil des Menschen, den Verstand und Willen, betrifft; darum nothwendig und nützlich, weil die Gesellschaft ohne sie nicht bestehen kann, sofern die Wohlfahrt der Gemeinde und des Einzelnen durch sie allein erhalten wird [1]). Die Haupt- und wirkende Ursache des natürlichen Rechts ist unmittelbar Gott selbst, und dann die menschliche Vernunft in ihrem „gemeinen ordentlichen Lauf." Die Materie des natürlichen Rechts sind die vernünftigen, moralischen Handlungen des Menschen; die Form desselben ist der Trieb der Vernunft, welche den Menschen durch innerliches Gebot und Verbot leitet und verpflichtet, also jeden äußerlichen Zwang und Befehl abweist. Befolgt der Mensch jenes Gebot nicht, so wird er bald einen „Widerspruch" im Gemüth empfinden, welcher sich als Reue und Furcht vor Strafe äußert; das empfinden nicht blos Christen, sondern auch Heiden, die die göttliche Offenbarung nicht kennen. Sündigen die Heiden ohne das Gesetz (Mosis), so sind sie dennoch verdammt, denn sie sind ihnen selbst das Gesetz: Gott hat ihnen durch die menschliche Natur und Vernunft das Gesetz in's Herz geschrieben, das bezeugt ihnen ihr Gewissen und bezeugen ihnen ihre Gedanken, welche sich einander anklagen oder entschuldigen [2]). Das Recht ist eine Regel oder Gesetz, nach welchem die Handlungen der Menschen regiert werden. Diese sollen recht und zulässig sein, daher muß das Recht von einem Gebot oder Befehl herrühren. Der Mensch wird durch das Gebot verpflichtet, seine Handlungen zu mäßigen, welche von dem Verstande und dem Willen herkommen, damit er nichts Unrechtes, Verbotenes thue. Wo kein Gebot und Verbot ist, da ist auch kein

---

1) V. Seckendorf, teutsche Reden, Erster Theil, §. 1.

2) Ebendas., Zweiter Theil, §. 12.

Recht und Unrecht, da ist weder Belohnung noch Strafe[1]). Das Gebot und die daraus entspringende Verpflichtung, Recht zu thun und Unrecht zu meiden, kommt von Gott. Die Herrschaft über die Geschöpfe, vornehmlich über den Menschen, welchem Gott eine vernünftige Seele gegeben hat, gebührt allein Gott dem Schöpfer. Die Menschen haben nicht blos ihre natürlichen Verrichtungen, wie die Thiere, sondern können auch willkürlich handeln; Gott hat sie in Heiligkeit und Gerechtigkeit geschaffen, damit sie den Willen ihres Schöpfers thun sollen; Gott hat ihnen den vollkommensten Verstand und den besten Willen gegeben, damit sie ohne Mängel und Fehl nach dem göttlichen Willen, nach dem göttlichen Rechte und Gebote leben sollten. Jetzt haben sie das Vermögen, das göttliche Recht vollkommen erkennen und halten zu können, nicht mehr, sie haben mit und durch den Fall der ersten Eltern die Heiligkeit und Gerechtigkeit und damit die göttliche Ebenbildlichkeit eingebüßt, ihre menschliche Natur ist verderbt worden. Sie wissen ohne göttliche Offenbarung nicht mehr den Weg zur Seligkeit, auch sind sie allem Bösen, allem Unrecht zugeneigt, obgleich Gott sie zu Allem, was recht und gut ist, geschaffen hat. Aber sie können von der Ursache der Verderbtheit ihrer Natur durch den Fall ohne Offenbarung von dem Wesen und dem Willen Gottes nichts Gründliches wissen. Deswegen haben sie vom Recht und Unrecht ganz irrige Meinungen bekommen, besonders als sie sahen, daß so Viele blos für sich, für ihren Nutzen sorgten und so egoistisch handelten. Dadurch kamen Mehrere auf den Gedanken, es gebe in der Welt kein Gebot, folglich auch kein natürliches Recht, wodurch sie etwas zu thun oder zu lassen verpflichtet würden. Die Obrigkeit erläßt Gesetze des allgemeinen Nutzens wegen; also schloß man, wo keine bürgerlichen Gesetze sind, da kann Jeder nach seinem Nutzen und Belieben handeln. Selbst Christen tragen solche Meinungen in ihrem Herzen, wenn sie die Gesetze absichtlich verachten, wenn sie gegen Recht und Billigkeit vorsätzlich handeln. Dann meinen sie, daß es kein natürliches Recht, und darum auch keinen Gott gebe, obgleich sie das nicht sagen[2]).

Aber man muß an das Wesen Gottes, an dessen Existenz glau-

---

[1]) V. Seckendorf, teutsche Reden, Erster Theil, §. 2.

[2]) Ebendas. §. 4.

ben, man muß glauben, daß Gott die Kenntniß seines Willens und damit des Rechts der menschlichen Natur und Vernunft mit der Schöpfung eingepflanzt hat und den Menschen, die ihre Vernunft recht gebrauchen wollen, so viel nach dem Sündenfall zurückließ, als zur Erhaltung der menschlichen Gesellschaft nothwendig ist. Man muß ein allgemeines, natürliches oder vielmehr göttliches, allen Völkern bekanntes Recht annehmen, welches alle Menschen, selbst diejenigen verpflichtet, welche das geoffenbarte Wort Gottes nicht kennen und keine bürgerlichen Gesetze haben. Dies Recht kann und muß sowohl aus der Philosophie als dem Worte Gottes gründlich bewiesen werden [1]). Die Kenntniß des allgemein göttlichen oder natürlichen Rechts hat die Folge und den Nutzen, daß der Christ das große Heil aus der Offenbarung des göttlichen Wortes erkennt und desto vollkommener über Gutes und Böses urtheilen kann. Der Mensch soll das göttliche und natürliche Gesetz für seinen Zuchtmeister halten, weil es ihn seine Fehler und Gebrechen besser finden und ihn zugleich gerechter leben läßt. Er wird dazu mit doppelten, ja dreifachen Banden angehalten. Der Mensch ist als Bewahrer des Lebens durch Natur und Vernunft, als Bürger des Staates durch die Gesetze der Obrigkeit, als gläubiger Christ durch das Wort Gottes zum Recht verpflichtet. Obgleich alle Völker das göttliche Wort nicht kennen, obwohl dieselben noch weniger das bürgerliche Recht eines besondern Volkes angenommen haben, so gelten aber doch die Regeln und Gründe des natürlichen Rechtes in den menschlichen Angelegenheiten allgemein [2]). Das natürliche Recht ist ein Gebot der rechten Vernunft, die sich in dem Gewissen des Menschen kund giebt und anzeigt, welche Handlungen mit der vernünftigen und geselligen Natur des Menschen übereinstimmen, und welche nicht; es sagt ihm also, was er von Rechtswegen thun und lassen soll, was Gott der Schöpfer ihm gebietet oder verbietet [3]). Man kann dies Gebot „innerliche Fürschrift,“ auch Gesetz nennen; aber da man gewöhnlich unter Gesetz eine öffentliche Verkündigung des Gebotes oder Verbotes versteht, so ist jene Bezeichnung angemessener, weil der Mensch das natürliche Recht nach dem

---

[1]) V. Seckendorf, teutsche Reden, Erster Theil, §. 5.

[2]) Ebendas. §. 6.

[3]) Ebendas. §. 7.

Fall in seinem Verstande übrig behalten hat, und darum eine neue Verkündigung nicht nothwendig war. Jeder Mensch wird von seiner Vernunft getrieben, sich von selbst unterweisen zu lassen; jeder ist durch sich selbst verpflichtet, das Naturrecht halten zu müssen[1]). Gott hat, bei Verkündigung des Gesetzes Mosis, das Naturrecht im Dekalog nichts destoweniger erneuert, damit die Menschen, durch den Mißbrauch der Vernunft und durch böse Gewohnheit verleitet, an das göttliche Gesetz wieder erinnert und auf's Neue verpflichtet werden möchten, Gott dem Schöpfer der Welt zu gehorchen[2]). Daraus erhellt schon der rechte Unterschied und die förmliche Beschaffenheit des Rechts: es unterrichtet die Vernunft und regiert die Geselligkeit, es setzt diese voraus; Gott ist Schöpfer der Menschen, alle stammen von einem Menschen her, Gott hat die Menschen so erschaffen, daß keiner den andern entbehren kann. Die Menschen haben deshalb den Trieb zur Geselligkeit, nicht blos den natürlichen Trieb des Mannes und der Frau, den haben auch die Thiere, und nicht blos den thierischen Instinkt, sich heerdenweise zu sammeln, sondern den socialen Trieb mit „Vorbedacht und vernünftigem Schluß." Die menschliche Natur und Vernunft, nicht blos die Noth fordert die Geselligkeit, welche Gott so geordnet hat. Die Menschen sollen deswegen auf rechtmäßige Art gesellig mit einander leben[3]). Das natürliche Recht ist nicht das Recht, was die Natur allen Dingen lehrt, es ist auch nicht von der Noth hervorgerufen worden, wie Hobbes meint, sondern die Natur an sich selbst treibt den Menschen zur Gesellschaft, und deshalb zum Naturrecht; die Natur selbst, nicht der Eigennutz ist die Triebfeder. Sonst würde bald, wenn die Noth vorüber, blos der Eigennutz der Zweck wäre, ein Mensch den andern als ein unnützes Instrument wegwerfen, oder denselben gar, wie ein Thier, erwürgen, wovor die Natur den größten Abscheu hat[4]).

Seckendorf weist nun die Materie des Naturrechts im Dekalog nach und geht dann zur Betrachtung des Unterschiedes des Naturrechts von dem bürgerlichen Recht über[5]). Er nennt dieses das

---

[1]) V. Seckendorf, teutsche Reden, Erster Theil, §. 8.

[2]) Ebendas. §. 9.

[3]) Ebendas. §. 10.

[4]) Ebendas. §. 11.

[5]) Ebendas. §. 13.

Recht eines Volkes. Die Menschen haben kein allgemeines Recht, sie begnügen sich nicht mit dem Naturrecht oder Dekalog, sondern haben verschiedene Gesetze, und haben also keine Gesetze, die Alle billigen. Sonst würde mehr Einigkeit und weniger Streit sein. Dies kommt daher, daß die menschliche Natur durch den Sündenfall verderbt, daß der Gebrauch der rechten Vernunft, nicht blos der Vernunft einzelner Menschen, sondern ganzer Völker und Nationen verdunkelt worden ist. Der bessere Trieb der Natur und das Zeugniß des Gewissens reichte nicht mehr hin, das Recht bewahren und das Böse verhüten zu können. Das göttliche und natürliche Recht forderte deshalb in jedem Volke eine Obrigkeit, ein Regiment, damit die Bürger gut und friedlich mit einander leben sollen. Aus dem Grunde des natürlichen Rechts sind zu diesem Zwecke je nach der Beschaffenheit der Oerter, Zeiten und Personen Gesetze gegeben worden. Durch die Gesetzgebung ist der äußerliche Zwang hinzugekommen, wonach derjenige, welcher das Recht nicht freiwillig thun will, durch Strafe dazu angehalten wird. Wo es allein bei dem Rechte der Natur und dem Antriebe des Gewissens bleibt, da kann man solches verachten, um so mehr, als die göttliche Rache oft nicht gleich, sondern langsam, oder gar erst in jenem Leben erfolgt[1]). Das Naturrecht zwingt nicht äußerlich, sondern hängt von dem von Gott dem Menschen eingepflanzten Gebote ab, es straft daher innerlich mit den Schrecken des Gewissens; dagegen hat das bürgerliche Recht seine Kraft von dem Gebote der Obrigkeit. Naturrecht und bürgerliches Recht stimmen oft in Hinsicht der Materie, des Inhalts des Gesetzes überein. Was natürlichen Rechtes ist, sollte auch bürgerliches Gesetz sein, das sollte von der Obrigkeit unter allen Umständen wiederholt und eingeführt werden. Umgekehrt ist nicht Alles, was die bürgerlichen Gesetze anordnen, alle Völker verbindendes Naturrecht[2]).

Aus Unverstand und böser Gewohnheit gelten oft bei Völkern Gesetze, welche gegen das natürliche Recht streiten oder doch demselben wenig gemäß sind. Dann geschieht Unrecht und Sünde. Die bürgerlichen Gesetze sind desto besser, je mehr sie mit dem Naturrecht und dem göttlichen Rechte übereinstimmen[3]). Es ist ein großer

---

[1]) V. Seckendorf, teutsche Reden, Erster Theil, §. 15.

[2]) Ebendas. §. 16.

[3]) Ebendas. §. 17.

Unterschied, ob eine Sache wider das natürliche Recht oder wider das bürgerliche Gesetz ist. Was natürlichen Rechtes ist, das gilt ein für allemal, aber das bürgerliche Gesetz kann durch die Obrigkeit leicht geändert werden. Es ist nicht immer leicht zu ermitteln, ob ein Gebot oder Verbot natürlichen oder bürgerlichen Rechtes ist. Man hat darum noch ein drittes, mittleres Recht zwischen beiden gesucht, und hat das sogenannte Völkerrecht erfunden; man hat dasselbe in ein primäres und secundäres, in ein erstes ursprüngliches und ein zweites nachfolgendes eingetheilt. Die Eintheilung rührt von der Schwierigkeit der Beurtheilung her, ob ein Gebot aus der menschlichen Natur, aus dem natürlichen und göttlichen Recht herkommt, oder ob dasselbe aus Sitte und Gewohnheit entstanden ist. Es giebt Principien des Naturrechts, welche an sich klar und allgemein sind, z. B. die Pietät der Kinder gegen die Eltern. Aber der Krieg z. B. wird von Vielen nicht zum Naturrecht gezogen, weil die Natur ursprünglich nicht den Krieg, sondern den Frieden fordert. Dennoch ist Krieg in der Welt und ist bei allen Völkern in Gebrauch. Man hat deshalb den Krieg zum Völkerrecht gezählt[1]). Am besten macht man zwischen Natur- und Völkerrecht keinen großen Unterschied, sondern bleibt kurz bei der Eintheilung des Rechts in Natur- und bürgerliches Recht, weil es unsicher ist, auf die Gewohnheiten der Völker Rechte zu gründen, und es schwer ist, eine Gewohnheit zu rechtfertigen, und dem Volke zu wehren, keine anderen Gewohnheiten einzuführen. Ist aber die Sache an sich selbst natürlichen Rechtes, so bedarf es keiner Rechtfertigung, dann lehrt das Gewissen, was recht und unrecht ist[2]). Das Naturrecht ist unveränderlich, Gott selbst kann es nicht ändern; diese Unmöglichkeit widerstrebt der Allmacht Gottes nicht; bei Gott ist zwar Alles möglich, man muß aber Gott nichts zuschreiben, was seinem Wesen und Willen zuwider ist. Gott kann nicht unrecht thun, nicht sündigen, will weder ändern noch aufheben, was er für recht und billig gehalten und der Natur eingepflanzt hat[3]). Es giebt Beispiele in der heiligen Schrift, wonach Gott zuweilen etwas gegen das Naturrecht gebietet oder zuläßt, wie die

---

[1]) V. Seckendorf, teutsche Reden, Erster Theil, §. 19.

[2]) Ebendas. §. 20.

[3]) Ebendas. §. 21.



Entwendung der Gefäße durch die Hebräer bei dem Auszuge derselben aus Egypten. Dies kann man nicht anders erklären, als daß Gott, der Herr der Menschen und der Güter derselben, auch außer der Ordnung etwas thun kann, dessen Ursache unbegreiflich ist. Aber der Mensch muß wissen, daß er ohne den besonderen Befehl Gottes solches nicht unternehmen darf[1]). Gott läßt dem Naturrecht selbst seinen Lauf und Bestand, darum soll kein Mensch, keine weltliche Macht, das Naturrecht gegen bürgerliche Rechte und Gesetze anordnen. Ein solches Gesetz, ein barbarischer Gebrauch kann bei diesem oder jenem Volke kein Recht machen[2]). Gott hat dem jüdischen Volke das Gesetz Mosis und den Dekalog gegeben, aber es fragt sich, ob solche Gesetze alle Menschen verpflichten, ob der Dekalog auf die ganze Welt ausgedehnt werden darf? Ob das Naturrecht in demselben enthalten ist? Die Hauptstücke des Naturrechts, welches allen Menschen eingepflanzt ist, finden sich wirklich im Dekalog, wenn gleich die Abfassung und Eintheilung desselben dem jüdischen Volke zu dessen besonderer Verpflichtung gegeben wurde. Die andern Gesetze in den Büchern Mosis betreffen das jüdische Volk ausschließlich und sind für die andern Völker nicht verbindend. Das lehrt selbst das neue Testament. Vieles ist in jenen Gesetzen aus dem allgemeinen Recht genommen, welches alle Völker anerkennen müssen, nicht darum, weil es jüdisches Recht ist, sondern weil es göttlicher Wille ist, welcher sich ohnedies in der Natur und im Gewissen der Menschen findet, aber noch deutlicher aus den Worten des göttlichen Gesetzgebers erhellt[3]).

Das Naturrecht hat ohne die Erkenntniß Gottes keine Kraft und Verpflichtung, so unvollkommen dieselbe auch sein mag[4]). Wäre die menschliche Natur nicht durch den Fall verderbt worden, so würden alle Menschen den einzig wahren Gott, Schöpfer Himmels und der Erden, immer geehrt, geliebt und gehorcht haben; es wäre ein Verbot gegen Abgötterei nicht nöthig gewesen. Die Menschen würden das göttliche Gebot unmittelbar von selbst verstanden

[1]) V. Seckendorf, teutsche Reden, Erster Theil, §. 23.

[2]) Ebendas. §. 24.

[3]) Ebendas. §. 25.

[4]) Ebendas., Zweiter Theil, §. 1.

haben[1]). Das natürliche Recht gilt auch im corrupten Zustande[2]). Die Völker glauben, daß ein Gott ist, welcher die Welt regiert; ihre Gesetzgeber haben auf diesem Grunde die Gesetze gebaut. Kein Volk ist so wild, daß es von keinem Gott wissen sollte, wenn es auch nicht recht weiß, wie Gott beschaffen sein mag[3]). Wenn der Grund der heidnischen Religion richtig wäre, so würde sie dem Zweck der ewigen Seligkeit genügen und im gemeinen, bürgerlichen Leben ihre volle Wirkung haben. Aber so konnte eine genügende Verpflichtung des natürlichen Rechtes aus derselben nicht hervorgehen. Keiner hat den andern aus blos natürlichen Gründen von Gott überzeugen und zwingen können, dies oder jenes von Gott zu glauben. Man hat sich mit der Anerkennung begnügt, daß Gott nach dem Gesetze und Gebrauche jedes Volkes verehrt werden solle. Darum hat kein Volk, keine Regierung die Macht, durch natürliches Recht andern Völkern den Glauben vorzuschreiben, selbst solchen nicht, die ihr unterworfen sind[4]). Die Religion und Gottesverehrung ist nicht blos nothwendig, damit das Volk in Sitte und Gehorsam erhalten werde, sondern jede Obrigkeit hat die Pflicht, die Religion, wozu der Mensch geschaffen ist, um des letzten Zweckes willen zu bewahren und zu beschützen. Der Mensch soll nicht blos wegen des zeitlichen Lebens Religion haben, sondern noch mehr wegen des künftigen, ewigen Lebens. Das natürliche, allgemeine Recht verpflichtet ihn dazu[5]); die Obrigkeit soll im Zeugnisse desselben dafür sorgen, aber das soll nicht zur Ungebühr werden dürfen. Es wird aber zur Ungebühr, wenn z. B. neben und über die höchste Obrigkeit noch eine andere Gewalt, die päpstliche, gesetzt wird. Zwei oberste Herrscher thun nicht gut; Gott selbst hat die Könige über die Hohenpriester gesetzt. Der höchste Herrscher ist nach dem Naturrechte auch der höchste Geistliche. Natürlich hat der Herrscher nicht die geistliche Amtsverrichtung, er ist nicht zugleich oberster Priester[6]). Hohe Obrigkeit kann von Rechtswegen keine andere

[1]) V. Seckendorf, teutsche Reden, Zweiter Theil, §. 2.

[2]) Ebendas. §. 3.

[3]) Ebendas. §. 4 — 6.

[4]) Ebendas. §. 6.

[5]) Ebendas. §. 7.

[6]) Ebendas. §. 8—10.

Verehrung Gottes als die Verehrung des wahren Gottes anbefehlen, sie hat nach dem Naturrechte darauf zu achten, daß die Offenbarung Gottes erfüllt werde. Will sie die Unterthanen zum falschen Gottesdienste verleiten, so sollen diese Gott mehr als den Menschen gehorchen. Aber sie sollen sich darum der Obrigkeit nicht widersetzen[1]).

Seckendorf macht nach dieser Betrachtung der Regeln und Gesetze des Naturrechtes an sich die Bemerkung, er habe alle menschlichen Handlungen mit dem Dekalog vergleichen wollen, aber habe nur die Verehrung Gottes nach den drei ersten Geboten erörtern können; er selbst habe das Naturrecht unter die übrigen Gebote bringen wollen, aber sei an der weiteren Ausführung verhindert worden. Vielleicht, sagt er, werde man nach Vollendung seines Werkes danach kein weiteres Verlangen haben, da unterdeß mehrere nützliche Bücher darüber erschienen seien; aber es würde ihm nicht unangenehm sein, wenn Andere vollbringen möchten, was ihm zu thun nicht möglich gewesen wäre, da Alter und andere Umstände ihm nicht erlaubt hätten, das Ganze zu Ende zu bringen.

Wir haben in dieser Darstellung der Ansichten Seckendorfs möglichst die Ausdrucksweise des edlen Mannes selbst beibehalten. Es erhellt daraus zur Genüge, daß Seckendorf das Princip der Rechtserkenntniß mit Mevius und Alberti, besonders mit dem letzteren, gemein hat. Ehe wir den Gegensatz und Widerspruch dieses Princips der Integrität als des neuen Glaubensprincips gegen das Princip der Socialität näher betrachten, müssen wir einerseits auf die Entwickelung und Ausbildung desselben im Verhältniß zu dem alten Glaubensprincip der essentiellen Gerechtigkeit Gottes, andererseits im Verhältniß zum Princip der Socialität zurückblicken. Das Princip der Socialität löste sich erst von dem der essentiellen Gerechtigkeit allmälig los; dann machte es sich im Unterschiede von demselben geltend. Das Glaubensprincip der Integrität unterscheidet sich von demselben nicht weniger. Das Recht wurde nach dem Princip der essentiellen Gerechtigkeit Gottes in beiden Zuständen der menschlichen Natur auf Gott bezogen und konnte ohne diese Beziehung nicht erkannt werden. Das Recht wurde nach dem Princip der Socialität dagegen aus der menschlichen Natur auch ohne Gott,

[1]) V. Seckendorf, teutsche Reden, Zweiter Theil, §. 10.

d. h. ohne Offenbarung und Autorität erkannt. An die Stelle des Glaubens an Gott trat der Gedanke Gottes, im Verhältniß zur Natur und Menschheit, und rechtfertigte die Rechtserkenntniß im Zeugnisse der Gewißheit des Menschen von sich selbst. Jene Erkenntniß konnte wissenschaftlich auf die Unmittelbarkeit des Glaubens, die Offenbarung, nicht mehr beschränkt werden. Das Glaubensprincip kam im Gegentheil, vom Gedanken gedrängt, in Gefahr, daß es immer mehr absorbirt wurde. Es mußte, um sich zu halten, modificirt werden und dies konnte nur durch das Element des Princips der Socialität, durch den Gedanken geschehen. So entstand das Princip der Integrität als eine Modification des Principes der essentiellen Gerechtigkeit Gottes durch das Socialitätsprincip. Das alte Glaubensprincip der essentiellen Gerechtigkeit Gottes bezog die Rechtserkenntniß auf Gott, das Princip der Integrität bezieht sie auf den ursprünglichen Menschen, wie das Socialitätsprincip, aber immer doch auf den Menschen. Die absolute Gerechtigkeit fällt nach dem Princip der Integrität allein in Gott, es trennt in dieser Beziehung die göttliche und menschliche Natur, das Recht wird in Gott nicht mehr unmittelbar vorausgesetzt und angenommen, sondern wird als mit der Schöpfung entstanden betrachtet. Entsteht das Recht erst mit der Schöpfung, sofern Gott als Schöpfer Urheber desselben ist, dann entsteht es mit der menschlichen Natur. Das Princip der Integrität tritt nach dieser Seite in das Bereich des Princips der Socialität ein, es bezieht das Recht nicht unmittelbar, wie das Princip der essentiellen Gerechtigkeit, auf Gott, und erklärt dasselbe darum nicht aus der göttlichen, sondern aus der menschlichen Natur, aber unterscheidet sich von dem Princip der Socialität dadurch, daß es die menschliche Natur ursprünglich nimmt und das Recht auf dieselbe vor dem Falle oder auf die Offenbarung an den Menschen bezieht. Das Integritätsprincip fordert die Rechtserkenntniß aus der menschlichen Natur, wie das Socialitätsprincip, aber wie der Mensch ursprünglich von Gott geschaffen worden, also wie er nicht mehr existirt. Das heißt, der Gedanke, welchen das Princip der Integrität mit dem der Socialität gegen das Princip der essentiellen Gerechtigkeit gemein hat, bezieht sich nicht auf die gesellige Natur des Menschen, wie sie eins mit der Vernunft durch Trieb und Neigung natürlich bestimmt ist, sondern auf die ursprüngliche Natur des Menschen, welche mit solcher Natürlichkeit nicht

behaftet war. Die Rechtserkenntniß ist nach dem Princip der Integrität daher nicht aus der geselligen Natur des Menschen im Sinne des Principes der Socialität möglich, sondern die gesellige Natur des Menschen kann nur aus der ursprünglichen Natur desselben erkannt werden.

Mevius hat zuerst den Gedanken der Entstehung des Rechts gegen das Princip der essentiellen Gerechtigkeit geltend gemacht, Gott ist nach ihm als Schöpfer der Welt Urheber des Rechts, aber das Recht entsteht erst mit der Schöpfung des Menschen. Der von Gott ursprünglich geschaffene Mensch ist nicht die essentielle Gerechtigkeit Gottes selbst, sondern ist blos das Ebenbild Gottes. Gott konnte dem Menschen die Gerechtigkeit nicht geben, ohne ihn selbst zum Gott zu machen. Das mit der Schöpfung des ersten Menschen entstandene Naturrecht blieb so lange ursprünglich, als der Mensch nicht durch den Fall verderbt wurde. Mit dem Falle wurde auch das Recht verderbt; also blieb nach dem Falle nur die verderbte menschliche Natur und Vernunft und damit das verderbte Recht übrig. Will man das Recht erkennen, wie es nicht verderbt ist, so muß man auf die unverderbte Natur des Menschen vor dem Falle zurückgehen. Diese ist allein das höchste Gesetz, und das Naturrecht das Einzige, was derselben gemäß ist. Die ursprüngliche Natur des Menschen, welche durch den Fall verloren gegangen ist, zeigt einzig und allein, was das Naturrecht ist; aber da der Zustand vor dem Falle nicht zurückkehren kann, ist blos eine Annäherung an denselben möglich; die Integrität selbst bleibt unerreichbar. Dennoch kann die Vernunft, obgleich sie verderbt ist, das Recht erkennen, wenn sie rectificirt wird, d. h. die rechte Vernunft ist nicht unmittelbar, sondern die Vernunft wird die rechte Vernunft durch Erkenntniß und Wissenschaft. Der Mensch soll sich selbst erkennen, er soll die Verderbtheit seiner menschlichen Natur durchbrechen, er soll durch richtiges Urtheilen und Schließen zu der rechten Vernunft, seinem Wesen, emporsteigen, er soll bemüht sein, die rechte Vernunft in seiner verderbten Natur durch Erkenntniß und Wissenschaft zu erforschen. Die ursprüngliche Natur des Menschen bleibt ungeachtet des Falles das natürliche Gesetz, deshalb wird das Naturrecht am besten erkannt, wenn die menschliche Natur betrachtet wird, wie sie ursprünglich geschaffen wurde, und wenn der Mensch sich selbst erforscht, wie er dem gemäß sein soll.

Auch nach Alberti ist Gott Urheber des Naturrechtes, aber das Naturrecht geht bei ihm auf den Menschen über. Quelle der Erkenntniß des Naturrechtes ist die Integrität und Ebenbildlichkeit. Das Naturrecht ist nicht die Integrität, sondern ist eine Reliquie derselben; es bezieht sich auf den Stand der Integrität, aber ist nicht dieser Stand selbst. Die Integrität und das Naturrecht ist dagegen nach Mevius dasselbe, letzteres ist zwar auch durch den Fall verderbt worden und ist darum gleichfalls eine Reliquie der Integrität, aber ist nur Reliquie, nichts an sich. Nach Mevius ist und bleibt das wahre Naturrecht die Integrität, nach Alberti ist dasselbe auch im Stande der Corruption vorhanden, es muß in diesem Stande auf jenen zwar bezogen werden, aber ist darin zugleich wirklich, gegenwärtig. Darum ist nach Alberti der Stand der Integrität für das Naturrecht keine These, sondern eine Hypothese. Das göttliche Ebenbild im Stande der Integrität ist nicht das Naturrecht selbst, sondern die Norm des Naturrechts. Das Naturrecht im Stande der Corruption ist das Normirte jenes Ebenbildes; der Stand der Integrität ist daher Princip des Naturrechtes, der Stand der Corruption ist Object desselben. Nach Alberti ist die Integrität nicht unerreichbar, so daß im Stande der Corruption zu derselben höchstens, wie bei Mevius, eine Annäherung stattfände, sondern das Naturrecht ist im Stande der Corruption aus dem Stande der Integrität wirklich vorhanden. Mevius erkennt blos das dem Stande der Integrität angehörende Naturrecht im Stande der Corruption, Alberti findet es in diesem Zustande größtentheils formal und selbst normal wieder; nur soll man im Gebrauche desselben in letzterer Beziehung vorsichtig sein. Nach ihm bilden Reliquien, welche in dem Stande der Corruption aus dem Stande der Integrität noch vorhanden sind, einen großen Theil des Naturrechtes, denn das Naturrecht ist als das Gebot der rechten Vernunft aus dem Stande der Integrität auf den der Corruption formal und normal übertragen worden. Alberti geht auf den Stand der Integrität nicht blos zurück, wie Mevius, sondern ruft das Naturrecht aus demselben auch hervor und befestigt es durch die Reliquie im Stande der Corruption, durch Axiome, welche aus dem Stande der Integrität formal und normal noch übrig sind. Das Naturrecht entspringt nach ihm aus der menschlichen Natur durch Unterordnung derselben unter Gott, ihren Urheber.

Bei Seckendorf ist das Naturrecht zwar nicht so wissenschaftlich ausgeprägt, als bei Mevius und Alberti, aber die Grundgedanken sind bei ihm dieselben. Die wirkende Ursache des Naturrechtes ist nach ihm unmittelbar Gott selbst, und dann die menschliche Natur und Vernunft. Der Mensch hat auch nach ihm die ursprüngliche Heiligkeit und Gerechtigkeit durch den Fall eingebüßt, hat das Vermögen verloren, das Recht zu erkennen und zu thun, aber hat noch so viel Rechtserkenntniß übrig behalten, als zur menschlichen Gesellschaft erforderlich ist. Seckendorf ist in Hinsicht der anerschaffenen Vollkommenheit des Menschen daher mit Mevius für die Entstehung des Rechtes im Sinne des Principes der Integrität, und nimmt zugleich mit Alberti an, daß man für das Naturrecht auf den Stand der Integrität zurückgehen muß, aber dasselbe im Stande der Corruption seine Stelle finden soll. Daher steht Seckendorf, indem er die Reliquien des Naturrechts als für die menschliche Gesellschaft ausreichend betrachtet, mit Mevius und Alberti auf Seiten des Principes der Integrität gegen das Princip der essentiellen Gerechtigkeit und gegen das Socialitätsprincip.

Die Entwickelung des Princips der Integrität ist eine allmälige Annäherung an das Princip der Socialität, wie früher die Entwickelung des Princips der essentiellen Gerechtigkeit Gottes, nur mit dem Unterschiede, daß die Entwickelung der essentiellen Gerechtigkeit das Princip der Socialität neu hervorrief, dieses sich nach und nach von jenem loslöste, während das Princip der Integrität das Element des socialen Princips, den Gedanken, voraussetzt, denselben für die Entstehung des Rechts adoptirt, das alte Glaubensprincip dadurch modificirt, und damit dem Princip der Socialität entgegentritt. Die Annäherung des Princips der Integrität an das Princip der Socialität besteht darin, daß die Integrität mit der Socialität zuletzt einen gemeinschaftlichen Boden, den Stand der Corruption, gewinnt, nur daß das Princip der Socialität von der Beziehung dieses Standes auf den Stand der Integrität, von demselben im Sinne der Offenbarung als von einem verderbten Zustande absieht. Das Princip der Integrität bezieht in seiner Entwickelung das Recht erst auf den Stand der Integrität, dann auf den Stand der Corruption, d. h. auf die ursprüngliche und verderbte Natur des Menschen, so daß die menschliche Natur die Bedeutung der Integrität und Corruption erhält, wie Gott dies

dem Menschen durch den Glauben offenbart hat. Das Princip der Socialität abstrahirt von dieser Offenbarung, es nimmt die menschliche Natur in ihrer Natürlichkeit als allgemein vernünftig bestimmt an; vom Standpunkt der Integrität wird diese Natürlichkeit als der Stand der Corruption bezeichnet. Die Corruption hat nach dem Integritätsprincip die Bedeutung der Verderbtheit der menschlichen Natur durch den Fall; nach dem Socialitätsprincip fällt die Verderbtheit derselben weg, alle Beziehung auf die Offenbarung hört damit auf.

Die Principien der Integrität und Socialität haben den Gedanken, nicht den Glauben zu ihrem gemeinsamen Element; das Recht wird nach beiden aus der menschlichen Natur abgeleitet. Der Gedanke eint dieselben, der Glaube trennt sie. Das Integritätsprincip betrachtet die menschliche Natur nach der Offenbarung im Stande der Unschuld als ursprünglich vollkommen; nach dem Fall im Stande der Corruption als verderbt. Das Socialitätsprincip nimmt sie weder als ursprünglich vollkommen, noch als durch den Fall verderbt, sondern als Gegenstand allgemein vernünftiger Beobachtung und Erfahrung. Das Integritätsprincip leitet das Recht auch im Stande der Corruption aus der ursprünglichen Natur des Menschen vor dem Fall ab; das Socialitätsprincip erkennt dasselbe ohne jene Ursprünglichkeit und Verderbtheit aus der menschlichen Natur als solcher. Es entsteht daher ein Streit, weniger über den Glauben, die Offenbarung selbst, als über den Gedanken der Offenbarung, ob dieser Gedanke ein wahrer, wirklicher Gedanke ist, ob er, weil er die Offenbarung zum Inhalt hat, auch von sich selbst erfüllter Gedanke ist und sein kann. Es fragt sich wirklich, ob der Gedanke, dessen Inhalt ein Anderes, die Offenbarung ist, und welcher in der Rechtserkenntniß vom Glauben ausgeht, nicht von sich selbst allgemein vernünftig sein kann? Ob die menschliche Natur, welche im Sinne der Offenbarung anfangs vollkommen gewesen, aber durch den Fall verderbt worden ist, auch die wahre menschliche Natur ist, oder ob sie dieselbe ohne die Offenbarung ist? Ob sie das Princip des Rechts im Sinne des Gedanken der Offenbarung oder ohne die Offenbarung ist, ob das Princip des Rechts und der Erkenntniß desselben die göttliche Offenbarung oder die menschliche Vernunft sei?

Die Controverse geht also auf die menschliche Natur über. Nach

dem Integritätsprincip ist die menschliche Natur wesentlich vollkommen, ihre Verderbtheit ist gegen ihre Ursprünglichkeit nichts an sich; nach dem Socialitätsprincip kommt ihre Vollkommenheit und Unvollkommenheit im Sinne der Offenbarung nicht in Betracht. Die Controverse betrifft daher den Gedanken der menschlichen Natur, ob der wahre Begriff derselben der Gedanke im Sinne der Offenbarung oder der Gedanke in der Abstraction von der Offenbarung ist. Es fragt sich, wie der Gedanke der menschlichen Natur ohne Offenbarung im Unterschiede von dem Gedanken der Offenbarung gefaßt werden muß? Ist der Gedanke der menschlichen Natur in der Abstraction von der Verderbtheit durch den Fall nach dem Princip der Socialität, daß sie nicht verderbt sei? Ist die menschliche Natur nach jenem Princip als durch den Fall nicht verderbt, wie im Stande der Integrität, vollkommen? Nein! denn das Socialitätsprincip abstrahirt von der Vollkommenheit der menschlichen Natur. Ist ferner der Zustand derselben ein glücklicher oder nicht? Nach dem Integritätsprincip kann es scheinen, daß der jetzige Zustand der menschlichen Natur, weil kein ursprünglicher und vollkommener Zustand, darum kein glücklicher sei; daß das Socialitätsprincip, von der ursprünglichen Vollkommenheit der menschlichen Natur abstrahirend, den anfänglichen Zustand des Menschen als keinen glücklichen fasse. Das Socialitätsprincip muß die ursprüngliche Vollkommenheit der menschlichen Natur nach dem Integritätsprincip leugnen, wenn es die Offenbarung nicht im Sinne dieses Princips selbst annehmen will. Das Integritätsprincip muß die ursprüngliche Vollkommenheit der menschlichen Natur behaupten; das Socialitätsprincip muß sie negiren. Nach dem Integritätsprincip ist die menschliche Natur nothwendig unvollkommen, unglücklich, elend, wie das Socialitätsprincip sie nimmt, insofern dasselbe von der Beschaffenheit der menschlichen Natur durch die Offenbarung abstrahirt; nach dem Socialitätsprincip ist sie in ihrer Natürlichkeit allgemein vernünftig bestimmt. Die bisherige Entwickelung und Ausbildung beider Principien im Unterschiede und Gegensatz gegen einander führt den Widerspruch derselben herbei. Es kommt dadurch zum Streit über die menschliche Natur, und deswegen über die Rechtserkenntniß im Sinne des Gedankens der Offenbarung, des Glaubens, und des reinen Gedankens in der Abstraction von demselben — zum Streit über die Offenbarung und Vernunft, über die orthodoxe

und heterodoxe Rechtslehre, über den rechten und falschen Glauben in diesem Sinne — ein Streit, welcher vorzugsweise von Pufendorf und seinen Gegnern geführt worden ist.

Ehe wir den Streit selbst näher betrachten, wollen wir aus Pufendorfs Schriften dasjenige bemerklich machen, was er von seinem Standpunkt gegen das Glaubensprincip gelegentlich vorbringt und theilweise erörtert, aber öfters auch blos andeutet. Pufendorf mußte sich gegen jenes Princip erklären; das war eine nothwendige Folge seiner ganzen Auffassung des Naturrechts, welches nach ihm blos die äußerlichen Handlungen des Menschen betreffen soll, während er die inneren Handlungen der Moraltheologie zuweist; er zieht zwischen Beiden eine scharfe Grenze. Er versichert zwar, daß das Naturrecht den Dogmen wahrer Theologie nicht widerstreite, aber meint doch, es müsse von allen Dogmen abstrahiren, die die Vernunft nicht begreifen könne. Er sagt, der Mensch wird im Naturrecht genommen als seiner Natur nach verderbt und von Begierden getrieben; aber wie das von der Schuld der ersten Menschen herrühren soll, leuchtet ohne Schrift und Offenbarung wenig ein. Das Naturrecht hat es nicht mit dem, was der Vernunft unzulänglich ist, zu thun; es ist ungereimt, solches von der unverderbten Natur des Menschen herleiten zu wollen[1]); die Vernunft bedenkt allein den gegenwärtigen Zustand des Menschen, sie achtet nicht darauf, ob der Stand der Unschuld von diesem verschieden gewesen und woher jene Veränderung gekommen ist[2]). Das Naturrecht betrachtet den Menschen, wie er jetzt ist, es abstrahirt davon, ob er anfangs ein anderer war, und ob der frühere Zustand von dem jetzigen Zustande des Menschen mit seinen Trieben und Neigungen verschieden gewesen ist. Das zu untersuchen, ist ein müßiges Unternehmen. Das Naturrecht geht von der Verderbtheit des Menschen aus und sucht dies im Lichte der Vernunft zu verstehen. Die Vernunft hat nicht zu erforschen, wo die Corruption, von welcher die Schrift erzählt, herrührt; das geht sie nichts

[1]) Pufend. de off. hom. et civ. jux. leg. natur. Lib. II. Praef.

[2]) Ibid. Lib. I. cap. 3. §. 11 : Si praescire praesenti mortalium conditione inhaereamus, non attendendo, aut primaeva conditio diversa ab hac fuerit, et unde ista mutatio provenerit.

an; auch ist sie dafür zu gebrechlicher Natur. Das bürgerliche Leben hat keinen Nutzen davon, daß die Menschen im Stande der Integrität betrachtet werden und die Beschaffenheit dieses Zustandes den bürgerlichen Gesetzen angepaßt wird. Nimmt man an, daß die Staaten erfunden worden sind, um das menschliche Leben gegen Uebel mannigfacher Art zu schützen und dasselbe der Bedürftigkeit, der Noth zu entziehen, so ist, um beides zu erklären, nicht nöthig, voraussetzen zu müssen, daß die Menschen anfangs in Ueberfluß gelebt und sich gegenseitig nicht zu schaden begehrt haben [1]). Den ersten Menschen ist, so lange sie im Paradiese lebten und von den Früchten des Gartens aßen, jede Kunst fremd gewesen, wodurch die natürliche Nacktheit und Bedürftigkeit überwunden wird, wenn man nicht annehmen will, daß Adam in die Zukunft geblickt, also auch die Sünde vorhergesehen, und jene Kenntniß durch den Fall nicht verloren habe. Das ist schwer zu beweisen. Man sagt einfacher, Gott hat den ersten Menschen das Elend des sündigen Zustandes, in welchen sie vertrieben wurden, aus besonderer Gnade mitgetheilt, sie haben von Gott den Gebrauch der Dinge gelernt, welcher die Noth des Lebens erleichtert; Gott hat sie angewiesen, sich zu kleiden, das Feld zu bauen, zu säen und aus Korn Brod zu machen, denn dazu gehört Erfahrung und Ueberlegung. Auch weiß Adams erstgeborener Sohn gleich vom Ackerbau als von einer bekannten Sache, und Adam selbst kennt schon den Gebrauch des Feuers und des Eisens, so daß bei vielen Völkern nachher weniger Cultur als bei den ersten Menschen angetroffen wird [2]).

Pufendorf sagt, Viele meinen, die Menschen hätten im Paradiese bleiben sollen, denn das natürliche Gesetz habe sie hier regiert und würde sie auch ferner regiert haben; zu dem natürlichen Gesetz hätte dann kein positives Gesetz hinzuzukommen brauchen. Pufendorf fragt dagegen, ob man es billigen könne, daß das Menschengeschlecht um den Preis des Paradieses in den Raum eines Gartens eingeschlossen werde und blos von Früchten leben solle [3])? Das, meint er, würde ein Leben ohne Cultur, ohne Kunst und Wissenschaft sein. Er sagt, Viele behaupten, Gott habe den ersten Men-

[1]) Pufend. de statu hom. natur. §. 3.

[2]) Ibid. §. 5.

[3]) Pufend. de jur. nat. et gent. Lib. VIII. lib. I. §. 16.

schen Alles zum Eigenthum gegeben. Wohl! Aber das ist blos ein allgemeines, unbestimmtes Recht auf Alles. Eigenthum setzt die Beziehung zu andern Menschen voraus, deshalb kann man nicht sagen: Adam war Eigenthümer aller Dinge, sondern Adam war blos Herr derselben, nicht formaliter, sondern als eine Begünstigung, sofern kein Recht ihn hinderte, die Dinge im Nothfall zu benutzen. Sagt man, im Stande der Integrität hat die ursprüngliche Gemeinschaft aller Dinge stattgefunden, hat jeder von Natur sich des fremden Eigenthumes enthalten, dies ist den Gemüthern so eingepflanzt gewesen — so ist es aber eine größere Tugend, die Dinge mit Andern zu theilen und zu genießen, und von den Menschen nichts weiter zu verlangen, als die Enthaltung von fremdem Gute[1]).

Der Hauptgrund, den Pufendorf gegen die Ableitung des Naturrechts aus der unverderbten Natur des Menschen im Stande der Integrität geltend macht, ist der, daß die meisten Gebote des Dekalogs negativ seien, und daß dieselben im Stande der Corruption die verderbte menschliche Natur voraussetzen sollen. Er sagt: unser Heiland führte die Summe des Gesetzes auf zwei Gebote zurück, das natürliche Gesetz kann in beiden Zuständen der Integrität und Corruption auf sie bezogen werden[2]). Steigt man zu den besondern Geboten herab, so ist aber zwischen affirmativen und negativen Geboten ein Unterschied. Es giebt affirmative Gebote im Stande der Corruption, welche im Stande der Integrität keinen Platz haben, denn sie setzen Einrichtungen voraus, die im corrupten Zustand fehlen, und Gebote, welche ohne Elend und Tod nicht gedacht werden können. Es ist in Hinsicht der Ewigkeit des natürlichen Gesetzes nicht nothwendig, daß die Objecte dieses Gesetzes immer existiren. Viele kommen aus menschlichen Institutionen und Conventionen her. Die meisten zehn Gebote haben zu Adams Zeiten kein Object gehabt, z. B. das Gebot gegen den Todschlag, woraus erhellt, welchen Sinn es hat, wenn man sagt, daß das Eigenthum des Naturrechts dem Menschen in's Herz geschrieben sei. Der Ausdruck: dies oder das ist natürlichen Rechts, hat einen verschiedenen Sinn, je nachdem von einem größeren Gebot oder von

[1]) Pufend. de jur. nat. et gent. Lib. VIII. lib. 4. cap. 4. §. 7.

[2]) Pufend. de off. hom. et civ. jux. leg. natur. Lib. II. Praef. Tam in integro quam in corrupto statu.

einer menschlichen Einrichtung die Rede ist [1]). Wenn Hobbes sagt, die Gebote des Dekalogs sind bürgerliche, keine natürlichen Gesetze, so ist das eine falsche Hypothese, weil alsdann vor dem Staat kein Eigenthum, keine Ehe sein, sondern Alles gegen Jeden erlaubt sein soll. Die Gebote sind auf das Naturrecht alle zu beziehen; aber betrachtet man sie als auf zwei Tafeln eingegraben und von Moses dem Volke gegeben, so können sie bürgerliche Gesetze heißen. Sie enthalten ferner nicht alle Vergehen, sondern nur die schwersten, wie schon H. Grotius bemerkt hat [2]). Die negative Natur der Gebote des Dekalogs wird von Pufendorf näher so erörtert: das erste Gebot setzt die Idololatrie und Vielgötterei voraus, weshalb der negative Ausdruck nicht nöthig gewesen ist; dasselbe gilt von dem zweiten, aber nicht von dem dritten und vierten Gebot, denn diese sind negativ und setzen die Corruption nicht voraus; die übrigen Gebote sind alle negativ.

Pufendorf bestreitet in dieser Hinsicht auch den Jakob Thomasius. Er sagt: der bürgerliche Zustand hat nichts mit dem natürlichen und gesetzlichen Zustand der bürgerlichen Gesellschaft gemein, welchen Jakob Thomasius die vollkommenste menschliche Gesellschaft nennt, und welcher sein würde, wenn der Mensch in der primären Integrität, worin er von Gott geschaffen worden, geblieben wäre. Pufendorf bringt das natürliche Gesetz und selbst die Definition desselben mit der Menschheit zusammen: das natürliche Gesetz ist nach ihm dasjenige, welches mit der socialen und vernünftigen Natur so übereinstimmt, daß keine friedliche Gesellschaft ohne dasselbe bestehen kann. Es soll aus dem Lichte der Vernunft, aus der Betrachtung der menschlichen Natur erforscht werden müssen; das Fundament desselben, das sociale Leben der Menschheit und die Anlage des menschlichen Geistes soll der Beweis davon sein. Pufendorf sagt gegen J. Thomasius: das natürliche Gesetz wird aus der Beschaffenheit der menschlichen Natur, nicht, wie das bürgerliche Gesetz, durch Promulgation erkannt. Aber der Naturzustand ist mit vielen Uebeln verknüpft, weshalb der Mensch das Verlangen hat, aus demselben herauszukommen und in den vollkommneren bürgerlichen Zustand überzugehen. Die Natur selbst fordert eine geordnete Gesellschaft.

---

[1]) Pufend. de jur. nat. et gent. Lib. VIII. lib. 4. cap. 4.

[2]) Ibid. lib. 8. cap. 1.

Eine solche Gesellschaft ist nicht ohne Herrschaft möglich, diese ist in jeder Gesellschaft das Natürliche, aber die Freiheit, welche der Herrschaft widerstrebt, ist gegen die Natur.

Die scharfe Trennung des Naturrechts und der Moraltheologie, die Beschränkung des erstern auf die äußerlichen Handlungen des Menschen und die Abstraction von allen Dogmen des christlichen Glaubens, ferner die Beschränkung der Religion auf die Sphäre dieses Lebens in Hinsicht des Naturrechts und die Aufstellung derselben als einer natürlichen Religion und heterodoxen Theologie bei Pufendorf — ist Alles Veranlassung genug, daß dasselbe von dem entgegengesetzten Princip bestritten werden mußte. Die Veranlassung durfte, einmal gegeben, nur genommen werden.

Wir wollen diesen merkwürdigen Streit Pufendorfs mit seinen Gegnern nach seinen Hauptbestimmungen in einer gewissen Folge zu erörtern suchen, welche sie in den Streitschriften natürlich nicht haben können. Das Gewirr der Polemik kann nur dadurch einigermaßen aufgelöst werden, daß man jene Bestimmungen nach ihrer Entgegensetzung überall mehr hervorhebt. Der Gegensatz von Offenbarung und Vernunft hatte in der Rechtserkenntniß zu dieser Zeit eine solche Schärfe gewonnen, daß der Kampf unmöglich länger aufgehalten werden konnte. Der Gedanke, durch das Integritätsprincip in die Offenbarung einmal hineingekommen, ließ die Gemüther nicht ruhen noch rasten. Dieser Streit hat auf die ganze Denk- und Vorstellungsweise, so wie auf das Leben und die Wissenschaft damals den größten Einfluß gehabt. Die Darstellung und Erörterung desselben gehört wieder zu den vernachlässigten Feldern der Geschichte des Natur- und Völkerrechts: er wird in den Geschichtsbüchern häufig kaum erwähnt; und wann, dann heißt es wohl: „dieses sind alle die Streitschriften (es werden gewöhnlich nur einige wenige bemerklich gemacht), welche aber nicht dieselbe Aufmerksamkeit verdienen, als seine (Pufendorfs) übrigen Schriften, indem man darin nichts weiter, als einzelne, besondere und unerhebliche Anzüglichkeiten und Untersuchungen antrifft, die zu nichts Nützlichem Anleitung geben“ — so daß man die Wichtigkeit des Streites nicht einmal ahnt, vielleicht auch die Mühe und Arbeit scheut, welche mit der Lectüre dieser Streitschriften, von denen mehrere wirklich selten geworden sind, verbunden ist. Der Streit entstand gleich, als Pufendorf noch in Lund gegenwärtig war, und besonders nachdem er sein größeres Werk

über das Natur- und Völkerrecht daselbst herausgegeben hatte. Nicolaus Beckmann und Josua Schwarz, Collegen Pufendorfs, fingen denselben an. „Pufendorfs Werk hatte einen sehr allgemeinen Beifall erhalten, und es ist in der That eine vollständige Abhandlung des Naturrechts, welche sehr wohl abgefaßt und sehr gut durchdacht, auch der Abhandlung des Grotius vorzuziehen ist, weil die Sachen darin viel weitläufiger und ordentlicher abgehandelt sind. Es hat dasselbe demohngeachtet eine große Menge von Beurtheilungen verursachet, wider welche Pufendorf sich vertheidigen müssen, welches er auch mit gutem Erfolg gethan." — „Man behauptet, daß sich der Neid mit in die Beurtheilung von Seiten Beckmanns gemischt hat, an welche ein lutherischer Professor eben derselben Universität, Namens Josua Schwarz, mit Hand angeleget. Dieser Mann suchte, um seinen Entwürfen ein desto größeres Gewicht zu geben, die Gottesgelehrten auf seine Seite zu bringen, indem er die Religion mit in's Spiel zog und den Urheber der Abweichung von der richtigen Lehre beschuldigte. Hierdurch wollte er die Geistlichkeit von Schweden wider Pufendorf aufbringen; die Senatoren dieses Reichs aber hinderten ihn daran und legten seinen Feinden Stillschweigen auf, indem sie in des Königs Namen Beckmanns Schrift[1]) unterdrückten, welche indeß später in Gießen gedruckt ward. Als diese Schrift nach Schweden kam, ward sie im Monat April 1675 durch Henkers Hand verbrannt, und Beckmann, der Verfasser derselben, aus allen Landen des Königs von Schweden verbannt, weil er durch den veranstalteten Druck derselben dem königlichen Befehl entgegen gehandelt hatte."

Adlemannsthal sagt in seiner kurzen Lebensgeschichte Pufendorfs: „Grotius brach das Eis, aber Pufendorf verbesserte viel. Er vermischte den Samen seines himmlischen Verstandes mit dem trefflichen Meerschaum des Grotius so manierlich, daß das noch unvollkommene Werk des Grotius dadurch zu einer Venus wurde, indem er daraus ein Werk von ungemeiner Schönheit formiret. Aber man lohnte ihn mit Undank, verlästerte und verhöhnte ihn, und machte ihn zu einem monströsen Mann und schädlichen Atheisten. Sah man auch doch den Grotius für den ärgsten Ketzer an, als er

[1]) Index novitatum quarundam, quas Samuel Pufendorf libro suo de jure naturae et gentium contra orthodoxa fundamenta Lundini edidit 1675.

anfing, das Naturrecht und die Moral vom Schulstaub zu säubern, obwohl dieser große Mann, um den Herren Scholasticis zu gefallen, noch hin und wieder etwas vom scholastischen Pulver hatte, weshalb man sich eher zufrieden gegeben. Anders ging es Pufendorf. Man trug aus seinem Werke viele Stellen zusammen und bezeichnete sie als den orthodoxen Fundamenten der Religion zuwider, es entstand daraus ein Index gewisser Neuerungen, welche Pufendorf durch sein Werk verbreitet hatte, und den man den Gegnern Pufendorfs mittheilte. Diese stimmten alle darin überein, daß Pufendorfs Lehre nicht nach der orthodoxen Mensur abgemessen wäre."

Adlemannsthal sagt: „die Feinde Pufendorfs schrieben, noch ehe dessen Buch die Presse verlassen hatte, an die Königliche Regierung nach Stockholm, und berichteten, daß jenes Buch eben gedruckt werde, und man ihnen, sobald es erschienen sei, die Censur desselben übertragen möge. Sie bemerkten dabei, daß Pufendorf ein gar eigensinniger Kopf und schlimmer Neuerer wäre, der viel ärgerliche Lehren vorbrächte und die Jugend auf Irrwegen führte; daß der König die Censur zwar den erleuchteten Senatoren des Reichs übertragen habe, diese auch das Werk einigermaßen approbirt hätten, aber das Natur- und Völkerrecht wohl nicht so vollkommen verstanden haben möchten. Wenn die Regierung dennoch erlauben sollte, daß das Pufendorfsche Natur- und Völkerrecht veröffentlicht werde, so müßten sie das zwar leiden; aber sie wollten deshalb keine Verantwortlichkeit haben, denn die Zeit würde schon lehren, welchen Lärm das monströse Naturrecht nicht blos in Schweden, sondern in ganz Europa machen würde. Man habe schon am Monzambano gesehen, welche große Confusion dies absurde Buch im deutschen Reiche angerichtet habe. Der natürliche Zustand sei gänzlich in demselben zertrümmert und verdorben worden, so daß die orthodoxen Doctoren ihre ganze Lebenszeit zu thun haben möchten, solches den Leuten wieder aus den Köpfen zu bringen. Deshalb möge man den Pufendorf von der Universität entfernen, und vor Allem ihm das Bücherschreiben verbieten, damit die Jugend nicht noch mehr verführt und mit monströsen Meinungen erfüllt werde. Ein solcher unruhiger Kopf schicke sich besser für jede andere Function, als für einen Lehrer der Jugend."

Die Regierung antwortete ihnen, daß sie sich um die Angelegenheiten Pufendorfs nicht weiter bekümmern und sich zufrieden ge-

ben möchten. Die Censur wäre den Senatoren einmal aufgetragen worden, und da dieselben das Werk approbirt hätten, sollten sie selbst mit solcher Beschwerlichkeit verschont bleiben. Uebrigens wären die Senatoren verständige und gelehrte Männer und Pufendorf wäre ein nützlicher Mann. Als die Feinde Pufendorfs merkten, daß ihr Wunsch nicht erfüllt werden sollte, schrieben sie an einen Theologen, einen Feind Pufendorfs, nach Stockholm und schickten ihm auch den Index, mit der Bitte, denselben den Vornehmsten des Reichs mittheilen, und diesen eröffnen zu wollen, welch großes Unheil das Pufendorfsche Werk anrichten könne. Als jene keinen Namen unter dem Schreiben fanden, sondern blos die Worte: Hafniae, tuus quem ex fama nosti, als käme dasselbe von Kopenhagen, so merkten die Räthe bald, daß es damit nicht richtig wäre, und verwiesen sie, des Ueberlaufens müde, an Wiestrup, Bischof von Schonen, damit dieser die Sache untersuchen möchte. Wiestrup, von den Gegnern Pufendorfs aufgestachelt, forderte nun von der Regierung, daß ihm die Censur des Pufendorfschen Werkes übertragen werde, und schrieb deswegen an die Professoren der Theologie nach Lund, daß sie die Pufendorfschen Lehrsätze näher prüfen möchten. Einige weigerten sich, das zu thun, „aber Josua Schwarz wollte es als ein frommer Mann und aufrichtiger Theologus mit ihm wagen". Es wurde nun ein „eignes Concil gravitätischer Männer" gehalten; auf dem grünen Tische lagen Suarez, Durand, Escobar, Molina, Vasques, Sanchiez und mehrere andere Moralisten in schönster Ordnung „en parade rangirt". Wiestrup selbst präsidirte, aber wußte viel, was das Naturrecht für ein Ding sei[1]); auch fing das Concil an zu disputiren, und da Jeder Recht haben wollte, „wären bald alle auf dem Tische befindlichen Moralisten darüber in

[1]) Sagte Josua Schwarz zu ihm: Reverendissime et illustrissime domine, hoc Pufendorfii principium est maxime horrendum et inauditum — so antwortete er: sic est. Sagte ein Anderer: haec thesis non convenit cum optimis orthodoxis moralistarum sententiis — so bejahte er: Ita, non convenit. Fingen Einige, die im Concil unwillig wurden, zu reden an: ego judicium ferre non possum de libro, quem nondum legi, oder: ego quidem unum vel alterum locum inspexi, sed deprehendere non potui, hanc Pufendorfii esse sententiam, qualis ipsi in indice impingitur, ideo nobis caute procedendum est, ne Pufendorfius huic conventui illudat — so sagte der Senior: sed ea non intelligis, noster nobis proxime assidens, qui istos articulos non sine labore enixus est, haec optime intelligit. —

Confusion gerathen und nach dem Capital geflogen, wenn der Senior nicht bei Zeiten Stillschweigen geboten hätte. Es kam darauf zu einem wirklichen Aufstand, die Stühle krachten, die Gesichter zogen sich in Runzeln zusammen, jeder floh und der Convent löste sich auf." Derselbe war ohne königliche Genehmigung, eigenmächtig angestellt worden, und das „Absurdeste" war, daß Alle in dieser Angelegenheit Kläger und Richter zugleich sein wollten. Bald darauf kam ein königliches Schreiben des Inhalts, daß sie den Pufendorf ungestört lassen und sich freundlich und privatim mit ihm über die Sache verständigen sollten. Wäre die Sache von so großer Wichtigkeit, so sollten sie dieselbe erst an das academische Consistorium und dann an den Kanzler der Universität bringen. Auch dies scheint nichts gefruchtet zu haben, denn bald nachher kam ein Präsident aus einer benachbarten Provinz, um die Sache zu untersuchen. Dieser stellte ein Verhör darüber an, wer der Verfasser des Index wäre, examinirte den Verfasser, „nahm auch Pufendorf vor" und legte ihm auf, sich gegen den Index auszusprechen. Als darauf beides an den königlichen Hof nach Stockholm geschickt wurde, kam bald der Befehl, die Sache auf sich beruhen zu lassen.

Aber man kehrte sich daran nicht, sondern fing von Neuem zu „tumultuiren" an. Darauf erfolgte ein dritter, letzter Strafbefehl, nach welchem sie die allerhöchste königliche Ungnade und unfehlbare Strafe treffen sollte, wenn sie nicht aufhören würden. Der Index wurde „condemnirt und für ein famoses Libell" erklärt; er sollte zerrissen, abandonniret, aus dem Wege geräumt werden, und Niemand sollte ihn wieder hervorsuchen und seiner gedenken. Dennoch hatte Beckmann ihn abgeschrieben und ihn „um etliches" in Gießen und Frankfurt drucken lassen. Als Pufendorf dahinter kam, machte Beckmann sich auf und davon, ging nach Stockholm und bat unter dem Vorwande um seinen Abschied, daß er von Pufendorf zu sehr „touchirt" worden sei. Pufendorf schickte darauf Briefe und das eigenhändige Manuscript Beckmanns an die Regierung; diese befahl, „den Beckmann beim Kopf zu nehmen und zu incarceriren". Als Beckmann das merkte, ging er nach Kopenhagen und forderte den Pufendorf „auf eine gute Fuchtel oder auf ein Paar Pistolen". Das Duell sollte in der Umgegend von Hamburg stattfinden. Wenn Pufendorf sich nicht stellen werde, so wolle er ihn an allen Orten und Enden öffentlich und heimlich verfolgen und ihm in

Schriften alle Verbrechen vorhalten, welche er je in seinem Leben begangen habe. Pufendorf übergab das Schreiben dem academischen Consistorio, welches darauf gegen Beckmann ein scharfes Urtheil ergehen ließ. Das Urtheil wurde in Stockholm auch genehmigt, aber sollte gemildert werden, wenn Beckmann dem Pufendorf abbitten werde. Beckmann schrieb nun an das Consistorium unverschämte Briefe. Pufendorf bestand auf Execution des Urtheils. Es lautete, daß der Inder auf dem Markte öffentlich verbrannt werden solle. Josua Schwarz, der erste Anfänger und Verfertiger, bat „bei den Wunden Christi", man möge den Inder doch nicht so schändlich verbrennen lassen, aber das half nichts, der Inder wurde auf Befehl des Königs von dem Henker zu Lund auf dem Markte wirklich verbrannt. Beckmann selbst wurde für infam erklärt und aus allen königlichen Ländern proscribirt.

Adlemannsthal sagt: Beckmann revangirte sich durch Pasquille und schrieb Schandschriften unter dem falschen Namen des Veridicus Constans; er gab auch eine Vertheidigung gegen Pufendorf unter seinem Namen heraus[1]). Er wurde zuletzt desperat, changirte die Religion, wurde katholisch und erhielt bei Sr. Eminenz, dem Cardinal von Baden, das Gnadenbrot. Auch wurde er geistlicher Rath. Josua Schwarz wurde begnadigt, als er betheuerte, daß er nie im Sinne gehabt habe, den Inder drucken lassen zu wollen; Beckmann habe ihm den Inder entwendet, habe denselben wider seinen Willen abgeschrieben und dann heimlich dem Drucke übergeben. — Die Dänen hatten in dem Kriege mit Schweden sich der Stadt Lund bemächtigt und wollten diese Stadt zwingen, sich dem Könige von Dänemark zu unterwerfen. Schwarz schwor sogleich demselben und suchte

[1]) Nicolai Beckmanni legitima defensio contra magistri Samuelis Pufendorfii execrabiles fictitias calumnias, quibus illum contra omnem veritatem et justitiam ut cornutus diabolus et singularis mendaciorum artifex per fictitia sua entia moralia (diabolica puto) toti honesto ac erudito orbi malitiose exponere voluit. Naturalis sive brutalis et gentilis Pufendorfii spiritus usque adeo enormiter se exerit et perverse operatur, ut nec diabolum nec infernum nec vitam aeternam dari impie credat, et dum omnem actionem humanam statuat esse indifferentem, boni ac mali nec praemium nec poenam futuram, hic tamen pro satyrico suo ingenio firmiter credit, si viris honestis ex proximo suo audacter et malitiose calumnietur, quod semper aliquid faecis sive mendacii in animis legentium haereat. Impressum anno 1677.

auch Andere für Dänemark zu gewinnen. Als er sich deshalb nach dem Frieden in Schweden nicht mehr sicher glaubte, ging er nach Dänemark, wo er Superintendent im Herzogthum Schleswig wurde.

Pufendorf spricht sich selbst in der Apologie[1]) über diese Angelegenheit aus. Er sagt: Schwarz habe ihn von der Universität vertreiben wollen; habe ihn angeklagt, daß er die Jugend verführe und den Donat nicht mehr heilig halte; habe von seinen Neuerungen gesagt, daß sie den rechten Glauben untergraben, unerhört, ketzerisch seien; habe sein Naturrecht monströs genannt und das Wort „Philosoph" als Schimpf- und Schandnamen gebraucht. Die theologische Facultät in Lund habe sich über die Verdammung seines Buches nicht einigen können; die Senatoren hätten gesagt: sie möchten dies, wenn sie etwas dagegen zu erinnern hätten, privatim thun; der König habe befohlen, das Buch, nachdem dasselbe censirt worden, geschickten Männern anzuvertrauen; die königlichen Senatoren wären für ihn und sein Buch gewesen. — Pufendorf schreibt an die Freunde über Beckmann[2]): Ursache der Abneigung Beckmanns gegen ihn sei gewesen, daß er als bloßer Magister nie verlangt habe, Doctor zu werden, aber man ihn dessenohngeachtet dem Beckmann in Allem vorgezogen habe. Beckmann habe ihn Magister der Philosophie geschimpft, habe die Priester gegen ihn aufgereizt und habe ihn des Atheismus angeklagt. Er habe das darum gethan, weil er Professor primarius gewesen, und weil er ihn, Pufendorf, wegen seiner höhern Stellung und größern Gehaltes beneidet habe. Der Grund, warum Beckmann keine höhere Stellung gehabt, sei, daß er ein ausländischer Doctor von Orleans gewesen, auf den man nicht viel gegeben habe. Beckmann habe seinen früheren Ruf wieder erlangen wollen, und habe deswegen gewünscht, daß er, Pufendorf, von Lund entfernt wer-

---

[1]) Sam. Pufendorfii apologia pro se et suo libro adversus autorem libelli famosi, cui titulus index quarundam novitatum, quas Sam. Pufendorf libro suo de jure naturae et gentium contra orthodoxa fundamenta Lundini edidit. — Siehe Pufendorfs Eris scandica Francof. ad Moen. 1686. p. 1—77.

[2]) Epistola Pufendorfii ad amicos suos per Germaniam, super libello famoso, quem Nicolaus Beckmannus, quondam Professor in academia Carolina, nunc vero cum infamia inde relegatus mentito nomine Veridici Constantis superiori anno disseminavit. — S. ebenfalls Eris scan. p. 111—38.

den möchte; da er nun gerade sein Werk herausgegeben, habe Beckmann das für eine gute Gelegenheit gehalten, ihn zu stürzen. Deswegen habe er ihm solche horrende Neuerungen, solche monströse Lehren wider die Orthodoxie und Religion nachgesagt, und nicht mit Unrecht gemeint, daß, sei erst die Klerisei gegen ihn aufgebracht, seines Bleibens in Lund nicht lange mehr sein werde. Beckmann habe zu Protokoll gegeben: er wolle den Pufendorf mittelbar und unmittelbar, selbst mit Verlust der ewigen Seligkeit, angreifen [1]), aber habe das nachher trügerisch wieder geleugnet.

Pufendorf erwähnt in einer Epistel gegen Beckmann, welche er unter dem angenommenen Namen eines Pedellen Donäus [2]) geschrieben hat, einer lateinischen Ode von dem Marburger Flaccus, in welcher Beckmann mit dem heiligen Nicolaus, dem Patronen Moskaus, verglichen werde, und einer medulla Justinianea, auf die er sich so viel einbilde, aber welche nicht von ihm, sondern von einem Marburger Professor herrühre. Er, Beckmann, habe blos den Titel und die Vorrede geschrieben, aber die Dedication habe ein Freund gemacht und das Ganze sei ein Plagiat; überdies habe das Werk so wenig Käufer gefunden, daß er, Beckmann, viele Exemplare gratis vertheilt habe. Die Pufendorfsche Epistel selbst fängt damit an, daß es gewiß ein seltner Fall sei, wenn Pedelle sich unterständen, Briefe an so große Männer zu schreiben, und auch er, Donäus, würde solches nicht gewagt haben, hätte Beckmann sich nicht damit gerühmt, daß er nicht zu trinken liebe, was seinen guten Grund habe, weil ihm gleich zu Kopf steige, was Andern noch nicht den Durst lösche; aber er wisse nicht, ob Beckmann je sich geschlagen habe. Er, Beckmann, habe sich viel damit gewußt, daß er mit Genehmigung des Königs Karl Rector gewesen, aber da der Prorectoratswechsel durch die Gesetze vorgeschrieben gewesen sei, habe er die Stimmen leicht erhalten können. Wahr sei, daß die Studenten ihn zum perpetuirlichen Rector gewünscht hätten, weil sie damals thun durften, was sie gewollt hätten. Aber Beckmann habe als Rector in

[1]) Se Pufendorfium mediate ac immediate aggressurum, etiam cum dispendio salutis aeternae.

[2]) Petri Donaei in academia Carolina Pedelli secundarii epistola ad virum famosissimum Nicolaum Beckmannum, totius Germaniae ad convitiatorem et calumniatorem longe impudentissimum super novissimis ipsius scriptis. Halmiae 1678.



kund nicht mehr gethan, als er, der Pedell Donäus, thue, wenn er den Scepter vortrage; das Programm habe ein Anderer geschrieben. Wenn Beckmann behaupte, daß die Bischöfe, Professoren und Doctoren das Pufendorfsche Werk alle verdammt hätten, so sei das nicht wahr; denn der erste Urheber der Widersetzlichkeit sei er, Beckmann, selbst gewesen. Er habe, um doch einigen Grund zu haben, zu Protokoll gegeben, daß Pufendorf seine, Beckmanns, Professur des Römischen Rechts unwürdig genannt habe; darauf habe er den Index herausgegeben und sei wegen dieser Handlung für infam relegirt worden; aber einer noch größeren Strafe habe er sich durch die Flucht entzogen. Pufendorf habe die Sache vor das academische Consistorium, als vor das competente Gericht, nicht vor den König gebracht, wie Beckmann versichere; das Consistorium habe den Spruch gefällt und der König habe denselben alsdann bestätigt. Beckmann habe dem Pufendorf abbitten sollen, aber weil er das zu thun sich geweigert habe, sei das Urtheil vollzogen worden. Es werde ihm nichts helfen, wenn er leugne, daß Schwarz zuerst den Index entworfen und er nachher denselben interpretirt und herausgegeben habe; seine eigene Handschrift und der Druck zeugten gegen ihn. Genug, Pufendorf habe ihn für keinen rechten Gegner halten können, sondern habe ihn mit Fug und Recht für einen dummen Esel erklären und als solchen behandeln müssen. — Das oben Gesagte wird von Pufendorf also bestätigt.

Pufendorf vertheidigt sich gegen Beckmann und Schwarz in noch mehrern Schriften und bekämpft auch den Index in denselben. Der Index selbst zerfällt in mehrere Abtheilungen. Sie sind Theologie, heilige Schrift, Gott, Stand der Integrität, Sündenfall, böse Handlung, freier Wille, Ehe, Obrigkeit und Kirchenregiment überschrieben. Die im Index gegen Pufendorf enthaltenen Anklagen sind: Pufendorf vernachlässigt im Naturrechte die Glaubensartikel und die heilige Schrift und ignorirt also, was der Mensch nur durch Offenbarung wissen kann; er bezweifelt nicht blos die essentielle Gerechtigkeit, sondern negirt sie und lehrt, daß man Gott nicht wegen seiner Wesenheit, sondern wegen seiner Macht verehren müsse. Er abstrahirt von dem Stande der Integrität und Corruption durch Offenbarung, lehrt den elenden Zustand des Menschen, schließt den paradiesischen Zustand des ursprünglichen Menschen in denselben ein und degradirt deshalb diesen Zustand, in welchem der Mensch

ursprünglich die rechte Gestalt und die rechte Kraft gehabt habe, zu einem solchen, in dem er ein Leben führen soll, welches von aller Sorge und Hülfe verlassen sei. Deswegen nimmt er an, daß der erste Mensch nicht habe bewahrt werden können, wenn Gott ihm nicht die nöthigen Mittel des Lebens und den Gebrauch derselben gelehrt hätte. Er betrachtet den Menschen ursprünglich als ohne Ordnung und Gesetz, als durchaus willkürlich und frei, schlechter als selbst das Thier, weshalb das Gesetz mit dem Menschen selbst innerlich nicht vorhanden ist, sondern demselben blos äußerlich hinzugefügt wird. Die moralischen Attribute sind dem Menschen ebenfalls nach ihm nicht anerschaffen, sondern kommen blos hinzu. Er nennt den paradiesischen Menschen schwach, sterblich, consternirt, betäubt und betrachtet das Menschengeschlecht als natürlich erzeugt. Die moralischen Dinge und deren Wirkungen gehen nach ihm verloren, sie werden vertilgt, ohne Veränderung und Corruption dessen, was früher gewesen ist; und was nicht von uns selbst, sondern von Andern herkommt, soll uns zugerechnet werden können. Alle menschlichen Handlungen, mögen sie noch so schlecht sein, sind nach ihm indifferent, nichts ist durch sich selbst ohne Beilegung ehrbar. Natürliches, Temperament soll den Menschen allein zur Sünde treiben. Er faßt den menschlichen Verstand selbst als vollkommen, als recht von Natur, und stimmt dem Cartesius bei, daß der Mensch Herr seiner Affecten und Leidenschaften sei. Das natürliche Gesetz ist nach ihm die Socialität, d. h. die menschliche Natur, sofern Gott sie gesellig gemacht hat; sie ist das adäquate Princip der Rechtserkenntniß, aber ist nicht ewig, denn die moralischen Dinge sind nach ihm alle veränderlich. Er nennt die Gesetze des Dekalogs bürgerliche Gesetze und betrachtet als das Fundament der Liebe die natürliche Verwandtschaft der Menschen; er kennt keine andere Pflicht, als blos in Hinsicht der Geselligkeit, keine Ehrbarkeit außer der Gesellschaft, ohne Reflexion auf Andere, und faßt den natürlichen Zustand als einen solchen, worin alle Menschen gleich sind. Er lehrt zuletzt sogar die Polygamie und leitet die Herrschaft der Obrigkeit von Verträgen ab, welche von Gott nachher gebilligt werden sollen; auch behauptet er, daß man Fürsten, welche ihre Unterthanen beleidigen, mit Gewalt widerstehen dürfe[1]).

[1]) Index novitatum — Conf. Eris scand.

Pufendorf wirft dem Index geradezu Lügen vor, und entgegnet, daß der Index den Vorwurf, welchen derselbe ihm mache, nachweisen müsse, nämlich den Vorwurf, daß die ganze Moralphilosophie und Rechtswissenschaft ein Glaubensartikel sei. Er urgirt besonders die Insinuation, daß er lehren soll, der Mensch habe in seiner Ursprünglichkeit anfangs ohne Gesetz und Ordnung existirt, derselbe sei ohne Recht und Moral vollkommen geschaffen worden, das Recht sei ihm nicht anerschaffen worden, sondern sei zu demselben als ein Accidens blos äußerlich hinzugekommen[1]). Er erklärt sich ferner gegen die Behauptung, daß er die Indifferenz aller menschlichen Handlungen lehre, und weist die damit zusammenhängende Anklage des Atheismus zurück. Er sagt: das Naturrecht ist, seitdem das Menschengeschlecht existirt: das genügt allein, das Dasein Gottes zu rechtfertigen[2]). Weigel in Jena nahm sich seiner an und vertheidigte ihn. Er selbst begegnet dem Vorwurf der Neuerungen mit folgenden Worten: er habe am Naturrecht selbst nichts geändert, denn die Gebote desselben wären immer und ewig dieselben, er habe nur die wissenschaftliche Art der Behandlung und des Beweises zu cultiviren angefangen[3]). Er verwahrt sich zuletzt noch dagegen, daß er von keiner Religion, von keinem jüngsten Gericht, von keiner Auferstehung der Todten wissen wolle, daß er an die Ewigkeit der Welt glaube, denn er lehre von allen dem das Gegentheil. Er wolle gegen solche Verleumdungen hiermit ein für allemal erklären, daß das Naturrecht Gott seinen Ursprung verdanke[4]).

Beckmann soll den Index an die theologische Facultät nach Leipzig geschickt haben. Die Facultät sandte denselben nach Dresden und wirkte auf Grund des Index ein Verbot des Pufendorf-

---

[1]) Sam. Pufendorfii Specimen controversiarum circa jus naturale ipsi nuper motarum cap. 3. — Siehe Eris scand.

[2]) Epistola ad amicos suos.

[3]) Ibid.: Per novitates meas nihil in jure naturali immutatum est, cujus praecepta perpetua sunt et fuerunt eadem; sed disciplina ejus juris modusque tractandi et demonstrandi culturam atque polituram capit.

[4]) Vid. Joannis Rolletti, Palatini, discussio calumniarum, quas absurdissimas de illustri viro S. Pufendorfio, relegatus e Suecia nequam Nicolaus Beckmannus per causam defendendae famae non ita pridem in vulgus sparsit. — In Pufendorfs Eris scand. p. 154—74.

schen Natur- und Völkerrechts aus, welches damals noch gar nicht erschienen war. Das kurfürstliche Rescript ist vom 16. Juni 1673. Pufendorf hält Ehren Johann Adam Scherzer, Senior der Facultät, für denjenigen, welcher das Verbot eigentlich veranlaßt habe, und erklärt in einer Epistel an denselben, daß kein Mensch in der Welt, weder Jesuiten, noch Wiedertäufer, noch Quäker, noch Fanatiker, noch Esel ihn in seiner Lehre hindern sollen, wenn sie auch alle gegen ihn conspirirten. Er sei neugierig, zu erfahren, wie die Facultät über ein Buch habe urtheilen können, welches sie nicht vor Augen gehabt habe, wie sie dasselbe auf Grund des bloßen Inder habe verdammen mögen, aber er müsse sich trösten, wenn er bedenke, was einem frommen, orthodoxen Theologen in majorem dei gloriam alles zu thun möglich sei. Als das Pufendorfsche Natur- und Völkerrecht selbst nach Leipzig kam und man dasselbe aufmerksam prüfte, erkannte man, daß man sich von den Gegnern Pufendorfs habe täuschen lassen.

„Pufendorf besiegte seine Gegner bald in Schweden und Dänemark, aber in Deutschland fing das Feuer erst recht zu brennen an. Man erhob ein großes Geschrei, nachdem Pufendorf für und wider die Polygamie gehandelt hatte.“ Damit verhielt es sich so: im Jahr 1670 hatte ein gewisser Balthasar Menzer an einen vornehmen Mann einen Brief über Polygamie und Ehescheidung geschrieben, und hatte darin erstere als eine unerlaubte Sache bestritten. Ein Unbekannter hatte den Brief in Druck gegeben. Lyser schrieb über Polygamie unter dem Namen Sincerus Wahrenberg gegen denselben ein sogenanntes kurzes Gespräch und vertheidigte sie als etwas Gutes, was natürliches und göttliches Recht nicht blos erlaube, sondern gebiete. „Da der Name Wahrenberg fingirt war, so wollte jeder wissen, wer der Verfasser wäre, und weil Pufendorf die Polygamie für und wider behandelt hatte (man nahm wenigstens an, daß er sowohl das Für als Wider vertheidigt, oder doch keinen festen Ausspruch gethan, wenn gleich wieder Andere meinten, daß er mehr gegen gesprochen), fing man allgemein zu glauben an, daß Pufendorf der Verfasser wäre, und diese Nachricht wurde von Jemanden in Deutschland überall verbreitet.“ Pufendorf beschuldigte ihn der Lüge, aber derselbe entschuldigte sich damit, daß er es von Andern gehört habe und daß eigentlich nicht von ihm, sondern von seinem Bruder Esaias die Rede sei. Pufendorf erklärte im Namen

seines Bruders auch dies für eine Lüge. Zu dieser Zeit schrieb Beckmann an Gesenius, Superintendenten in Gardeleben. „Es ist Dir bekannt, wie sehr Pufendorf, dieser Mann verdrehten Gehirns, das natürliche und moralische Recht, den Dekalog und die Gesetze Gottes malitiös und gottlos zu vernichten sich bemüht, durch ein neu ausgedachtes Naturrecht und erdichtete moralische Dinge, und wie dieser Fuchs von sich und seinen Schriften abzuwenden versucht den Verdacht aller Unterrichteten, durch Intercessionen der Großen, und deren Autorität außer der Ordnung. Deswegen habe ich Dir als einem muthigen und frommen Manne außer Andern auch Eingeschlossenes fromm übersenden wollen, damit Du beim ersten Anblick sehen könnest, wie viel Uebel in ganz Europa und in der gesammten Christenheit der neue Atheist und Magister des reinen Atheismus Samuel Pufendorf durch seine betrügerischen und teuflischen neuen moralischen Dinge, durch seine Indifferenz der moralischen Handlungen und durch seine Religion, welche dem Staat zu accommodiren, und 600 andere in seinem Naturzustand, der bestialisch zu nennen, auf's verderblichste ausgestreut und in den Gemüthern der nach Neuigkeiten begierigen Jugend dolose zu verpflanzen angefangen hat, wodurch das ganze Naturrecht, die Gesetze Gottes und die Gebote des Dekalog nach Kräften heimlich zu zerstören machinirt werden.“ Gesenius griff darauf den Pufendorf unter dem erdichteten Namen Christian Vigilis[1]) öffentlich an und erklärte ihn geradezu für den Verfasser, welcher den Namen Wahrenberg angenommen habe. Auch Beckmann stimmte dem bei, obgleich er wohl wußte, wer der Verfasser war, denn dieser war in Schweden allgemein bekannt. Pufendorf vertheidigte sich in seiner Apologie gegen die Angriffe des Gesenius und berief sich ebenfalls auf sein Natur- und Völkerrecht[2]). Gesenius antwortete mit einer neuen Schrift und warf ihm darin vor, daß er im Naturrecht die Unbilligkeit zulasse; auch wiederholte er seine Behauptung, daß Pufendorf und kein Anderer der verkappte Wahrenberg sei. Pufendorf antwortete wieder auf jene Schrift in dem genannten Briefe an Scherzer, und Gesenius abermals auf diesen Brief[3]), welchem Pu-

---

[1]) Christiani Vigilis, Germani epistola seu dissertatio super polygamia simultanea. Germanopoli 1694.

[2]) Sam. Pufendorfii, jür. nat et gent. Lib. VIII. lib. VI. cap. 1. §. 19.

[3]) Christiani Vigilis christiana benedictio ad impiam et inanem maledicentiam Pufendorfii.

fendorf einen Appendix nachsandte. Pufendorf forderte in demselben den Gesenius öffentlich auf, zu erklären, daß entweder er, Samuel Pufendorf, oder sein Bruder Esaias der Verfasser des Gesprächs über die Polygamie sei. Er zeigte zugleich, wie die Gegner ihm die Worte im Munde verdrehten und ihn überall verketzerten; auch klagte er, daß sie ihn nicht verständen und sich auch keine Mühe gäben, ihn zu verstehen, und ihn in mehreren Punkten nicht hätten verstehen wollen.

Einer der erbittertsten Gegner Pufendorfs war Valentin Veltheim in Jena, der heftigste Vertheidiger der scholastischen Lehre[1]). Veltheim rief in einer öffentlichen Rede über das Lob der Scholastiker[2]) diese und die ganze orthodoxe Jugend gegen Pufendorf auf. Pufendorf nennt ihn in seinem Specimen die Säule der alten Barbarei, und wirft ihm vor, daß er nach alt scholastischer Art blos disputire, statt naturrechtlich die Handlungen der Völker und Menschen zu untersuchen. Er sagt, er habe nicht im Sinne gehabt, sich mit den Päpstlichen herumzuzanken, sondern das allen Völkern gemeinsame Recht zu lehren. Das Naturrecht sei keine Materie zum Disputiren, sondern betreffe die Praxis des Menschen. Veltheim schrieb Dissertationen gegen Pufendorf[3]) und auch eine Einleitung zum Grotius; er bringt in der letztern allerlei scholastische Einwendungen gegen Pufendorf vor, die sich über das Thema von dem Ursprung des Rechts und der Gleichgültigkeit der physischen Bewegung in der menschlichen Handlung verbreiten[4]). Pufendorf sagt, die Frage betrifft blos die Handlungen: er rede nur von diesen und von dem Ursprung des Rechts; Veltheim wolle dagegen, daß die menschlichen Handlungen auf die göttlichen angewendet werden sollen, weshalb er ihm Unrecht thue. Veltheim gab zu, daß die Ehrbarkeit und Unehrbarkeit Affectionen der menschlichen Handlungen seien, aber leugnet, daß sie aus der Convenienz oder Inconvenienz zum Gesetz entstehen. Pufendorf sagt, er, Veltheim, solle doch bedenken, daß der Urheber des natürlichen Gesetzes

[1]) Acerrimus defensor.

[2]) De laudibus scholasticorum.

[3]) E. c. Num actus dentur per se honesti et turpes, quique adeo in sua natura sint debiti vel illiciti.

[4]) De origine moralitatis et indifferentia motus physici in actione humana.

auch Urheber der natürlichen Dinge und des Menschen sei, daß die Natur der menschlichen Handlungen früher sei als das Gesetz[1]). Pufendorf setzt das Gesetz in die Vernunft; er sagt, man muß nicht meinen, daß der Wille des Gesetzgebers durch keine Vernunft unterstützt werde; das Gesetz ist vernünftig, es ist und muß sein, es gilt den Unterthanen für die höchste Vernunft ihrer Handlungen. Der Gesetzgeber soll darauf sehen, daß aus der Beobachtung des Gesetzes etwas Gutes herauskomme. Die Beobachtung des natürlichen Gesetzes bringt dem Menschengeschlecht nur Gutes, der Schöpfer der Natur hat den Menschen so gebildet, daß es ihm zum Schaden gereicht, wenn er das natürliche Gesetz nicht beachtet[2]).

Den eigentlichen Principienstreit führten Pufendorf und Alberti. Adlemannsthal sagt: „Alberti und Pufendorf studirten in Leipzig mit einander und waren Freunde. Die Ursache ihrer Jalousie will ich nicht erörtern und verrathen: namentlich wurde von ihnen über die Fundamentalproposition hitzig gefochten. Alberti wollte das Fundament des Naturrechts im Paradiese gegen Pufendorfs Socialität geltend machen; deshalb publicirte er Paränesis und Anmerkungen zu Grotius, auch gab er ein orthodoxes Compendium des Naturrechts heraus, welches Pufendorf monströses Compendium nannte“[3]). Nach Einigen soll Pufendorf den Alberti zuerst in seiner Eris angegriffen, und darauf dieser jenen wieder angegriffen haben. Aber Alberti selbst sagt: „es ist nun das vierte Jahr verflossen, daß ich der studirenden Jugend inter privatos parietes den Grotius exponirt, so daß er ohne Gefahr in der Religion und von jedem verstanden werden kann. Ich habe in einer Protheorie die Pufendorfsche Vorrede zu dem Buche über die Pflicht des Menschen und Bürgers ohne alle Bitterkeit bekämpft, und das hat Pufendorf indignirt. Später habe ich die Protheorie im ersten Kapitel des ersten Theils meines Compendiums mitgetheilt“[4]). Alberti sagt in dieser Beziehung ferner in seinem orthodoxen Compendium, er wolle gern bekennen, daß er den Naturrechtslehrern vor ihm, besonders dem unvergleichlichen H. Grotius, viel verdanke, obwohl derselbe zur

---

[1]) Sam. Pufendorfii Specimen controversiarum.

[2]) Ibidem.

[3]) Compendium juris naturae monstrosum.

[4]) Conf. Sam. Pufendorfii specimen controv. cap. 4. §. 16.

Zeit, als er sein berühmtes Buch geschrieben habe, ein Arminianer gewesen sei. Er verabscheue nichts mehr, als die Schmähsucht, das verbiete ihm seine Methode und mißbillige der heilige Geist; er liebe keinen Streit unter Glaubensgenossen und hoffe, nicht dazu Gelegenheit gegeben zu haben, wenn er in dieser seiner Hypothese bescheiden von dem berühmten Samuel Pufendorf abweiche, mit dem er in Leipzig im anthologischen Collegio gesessen sei, in welchem die Wahrheit unter Liedern der Freundschaft friedlich geblüht habe, und worin er noch zu sitzen glaube[1]). Pufendorf sprach sich in dem genannten Specimen über den Angriff Albertis in dessen Anmerkungen zum Grotius aus. Alberti schrieb gegen jenes Specimen ein anderes Specimen[2]). Alberti sagt von der Paränesis[3]), daß er dies Werk im Vertrauen auf die Wahrheit selbst angefangen habe, welche nur mit Hülfe Gottes erfüllt werde, und wozu ihm allein die Kräfte gefehlt hätten. Im Jahr 1686 erschien Pufendorfs Eris scandica; Alberti setzte derselben Eros Lipsicus[4]) entgegen. Pufendorf commentirte die letztere Schrift[5]) und griff in einer andern Abhandlung[6]) zugleich Seckendorf an; an Seckendorf war nämlich der

---

[1]) Alberti, Comp. jur. nat. orth. theol. conf. praef.

[2]) Valentini Alberti Professoris Lipsiensis Specimen vindiciarum adversus specimen controversiarum Samuelis Pufendorfii, Professoris Lundinensis. Mit dem Motto aus Horaz Epist. L. 11. 1: dixit adhuc aliquid? Nil sane. Quid placet ergo? Martisburgi 1678.

[3]) Valentini Alberti, academiae Lipsiensis hoc tempore Rectoris ad studiosam juventutem, quae post pestem, dei gratia, jam exstinctam reditura est ad nos aut accessura Paraenesis: Argumentum desumptum est e specilegio controversiarum a Sam. Pufendorfio nuper edito: Adjectus est ex hoc textus ipse una cum notis apologeticis et indice rerum notabiliarum; syllabo etiam tractatuum praemisso. Francofurti et Lipsiae, Sumptibus Davidis Fleischeri. Anno Christi 1681. — Die Paränesis zerfällt in drei Theile: christliche Philosophie; Naturrecht als ein Theil derselben; Ableitung des Naturrechts aus dem Stande der Integrität.

[4]) Eros lipsicus, quo Eris scandica Samuelis Pufendorfii cum conviliis et erroribus suis mascule, modeste tamen repellitur; scriptus ad Ill. Virum Ludovicum a Seckendorf; adjectis prioribus apologiis contra eundem Pufendorfium et nonnullis disputationibus ejusdem aut similis argumenti. Lipsiae 1687.

[5]) Commentatio super invenusto Veneris Lipsiae ovo, Val. Alberti calumniis et ineptiis opposita. 1687.

[6]) Julii Rondini dissertatio epistolica super controversiis, quae S.

Leipziger Eros gerichtet. Alberti schrieb dagegen eine Vertheidigung[1]; er sagt darin: Seckendorf setzte der Censur Pufendorfs nichts entgegen, aber er, Alberti, wolle ihn vertheidigen, weil er seinetwegen ohne alle Schuld so verletzt worden sei. Alberti schrieb deshalb an Seckendorf einen öffentlichen Brief[2]) und suchte in demselben den Pufendorfschen Commentar zu widerlegen. Dem Briefe waren einige Bemerkungen Seckendorfs selbst hinzugefügt. Seckendorf soll die Bemerkungen an Alberti geschickt haben, als der Brief schon gedruckt war. Er sagt: es ist nicht wahr, daß er Alberti aufgefordert haben solle, gegen Pufendorf zu schreiben. Im Sinne Albertis stritten auch Strimesius und Zentgrav, ersterer in einer Schrift über den moralischen Ursprung[3]), letzterer in eben einer solchen Schrift über den Ursprung des Naturrechts[4]). Pufendorf antwortete auf dieselben in einem Specilegium[5]), worin er sagt: Zentgrav ist modest, wie es einem gelehrten Manne geziemt. Alberti commentirte das Pufendorfsche Specilegium mit Noten[6]); Zentgrav vertheidigte sich in einer eigenen Abhandlung[7]). „Auch Josua Schwarz, welcher sich als Superintendent in Schleswig nun in Freiheit sahe, beschloß, sich an Pufendorf desjenigen wegen zu rächen, was er in seiner Schrift wider ihn gesagt hatte, und gab unter seines Stief-

---

P. cum quibusdam aliis circa jus naturale intercesserunt. — Rondinus ist ein von Pufendorf angenommener Name. In Eris scand.

[1]) Valentini Alberti, D. et P. P. lipsiensis defensio adversus Julii Rondini dissertationem epistolicam, super controversiis, quae Samueli Pufendorfio cum quibusdam aliis circa jus naturale intercesserunt. Lipsiae, Typis et sumptibus Christophori Fleischeri, anno MDCLXXXIV.

[2]) Val. Alberti P. P. Lipsiensis epistola ad illustrem excellentissimumque Seckendorfium, Commentum Sam. Pufendorfii de invenusto Veneris Lipsiacae pullo refutans; adjectae sunt ipsius etiam Seckendorfii notae quaedam atque animadversiones. Lipsiae, Supt. Weidmanni. 1688.

[3]) Origines morales seu dissertationes aliquot selectiores vera moralium fundamenta complexae. 1679.

[4]) Disquisitio de origine, veritate et immutabili rectitudine juris naturalis secundum disciplinam christianorum, et gentilium tamen captum instituta. 1678.

[5]) Sam. Pufendorfii Specilegium controversiarum circa jus naturae ipsi motarum.

[6]) Val. Alberti, notae ad Pufend. specileg. controv. Cap. II.

[7]) Vindiciae originum suarum contra Pufendorfium et Strimesium.

sohnes Severin Wildschütz Namen eine heftige Schrift gegen denselben heraus[1]). Pufendorf schrieb darauf unter Schwarzes Namen eine höhnische Episteldissertation in der Weise der Epistolae obscurorum virorum an den Jüngling Severin[2]), und schrieb zugleich unter Beckmanns Namen einen Brief, welcher in demselben Ton gehalten war[3]). Alberti machte über diesen Pufendorfschen Brief eine Anzeige[4]). Er sagt darin, Pufendorf sei der Larve gewohnt, er schreibe gegen sich selbst und werfe sich in dritter Person Unwissenheit vor, um diese nachher desto besser bekämpfen zu können. Alberti sagt in der Vorrede zu seinem orthodoxen Compendium: Einige wollen nicht, daß er den Pufendorf loben, Andere nicht, daß er ihn bestreiten und tadeln solle; zu den erstern gehöre Samuel Strimesius, welcher glaube, er, Alberti, habe den Pufendorf gelobt, weil er das Naturrecht aus der falschen Hypothese des im Naturzustande elendiglich lebenden Menschen ableite; zu den letztern gehöre einer, er wisse nicht wer, der sich darüber beklage, daß er die Hypothese Pufendorfs aufgegeben und an deren Stelle eine andere gesetzt habe. Strimesius bedenke nicht, daß er, Alberti, der Lehre Pufendorfs blos vergleichungsweise das Wort geredet habe, aber derselben keineswegs beipflichte. Im Proömium sagt er: der Teufel hat die theoretische und praktische Philosophie unter dem Papstthum corrumpirt; er hat nach der Reformation dies göttliche Geschenk gegen Gott und göttliche Lehre gebraucht; er hat erst die Philosophie in ein nichtswürdiges Treffen mit der Theologie geschickt und hat sie dann derselben entgegengesetzt. Es ist ebenfalls des Teufels Werk, daß das Natur- und Völkerrecht in diesem Jahrhundert aus der praktischen Philosophie dem orthodoxen Glauben

[1]) Severini Wildschütz, Malmogiensis Scani, discussio calumniarum a Samuele Pufendorfio in apologia indicis errorum suorum venerabili uni viro impositarum. Sleswigae, 1687.

[2]) Josuae Schwarzii dissertatio epistolica ad eximium unum juvenem Severinum Wildschyssium, privignum suum. Hamburgi, 1688.

[3]) Jurisconsulti Nicolai Beckmanni adv. C. Severinum Wildschütz Malmogiensem Scanum epistola, in qua ipsi condicitas gratulatur de devicto et triumphato Pufendorfio. Hamburgi. 1688.

[4]) J. Val. Alberti, P. P. Lips. Indicium de nupero scripto Pufendorfiano, quod epistola D. Josuae Schwarzii ad privignum suum inscribitur. Lipsiae, apud Maurit. Georg. Weidmannum, 1688.

zuwider proponirt worden ist. Solche Uebel können nur durch Zurückführung des Naturrechts auf die göttliche Gnade geheilt werden. Die Bücher des Grotius dürfen der studirenden Jugend nicht genommen, aber müssen in ein orthodoxes Compendium redigirt werden; die wahre Lehre in demselben ist aus der orthodoxen Hypothese abzuleiten. — Alberti stellt in seiner Protheorie gewisse Hypothesen auf, durch die das orthodoxe Naturrecht überbaut werden soll. Die erste Hypothese ist: die Quelle der Erkenntniß des Naturrechts ist die orthodoxe Lehre von dem Stande der Integrität. Der Mensch war das göttliche Ebenbild in jenem Stande; zu dessen Reliquien gehört das Naturrecht; die Erkenntniß desselben hängt nicht weniger davon ab, als die Existenz desselben. Das Naturrecht ist im Menschen verderbt, wie jede Reliquie des göttlichen Ebenbildes, weshalb man sich nicht wundern darf, daß dasselbe corrupt behandelt wird, wenn man von dem Stande der Integrität abstrahirt. Der Mensch muß in Ansehung des Naturrechts genommen werden, wie er anfangs, unverderbt und nach dem Bilde Gottes geschaffen, gewesen ist. Er weiß vom Naturrecht dadurch, daß aus dem Stande der Integrität die Reliquien des göttlichen Ebenbildes auf ihn übertragen worden sind. Es kann durch göttliche Gnade und Vorsehung geschehen, daß dem Menschen unter den Reliquien des göttlichen Ebenbildes diejenigen praktischen Principien angeboren wurden, welche in den moralischen Handlungen noch heute beobachtet und auf die Handlungen im corrupten Zustande ausgedehnt werden. Der Christ erkennt den Stand der Integrität als die Norm des Standes der Corruption; durch den Gebrauch der gesunden Vernunft im Menschen resultiren aus der orthodoxen Erkenntniß desselben nicht wenige Gebote, welche ihn zur Beobachtung und Befestigung des göttlichen Ebenbildes und zur Wiedererlangung der moralischen Vollkommenheit verpflichten, so weit solches mit natürlichen Kräften geschehen kann. Das Ehrbare besteht nicht blos in der äußerlichen Handlung, sondern stützt sich vorzugsweise auf die innere Güte derselben; das Naturrecht hindert durch Axiome das Unehrbare und gebietet das Ehrbare.

Pufendorf sagt in seinem Specimen, er wolle die Träumereien Albertis um so aufmerksamer behandeln, je mehr aus denselben erhelle, wie ängstlich die alten Magister Alles in Bewegung setzen, damit ihre Collegienhefte und Dictate keinen Schaden leiden mö-

gen[1]). Zu der Versicherung Albertis, daß der Teufel unter dem Papstthum die theoretische und praktische Philosophie corrumpirt habe, müsse man „durch Hülfe der Priester" hinzufügen. Er sagt: was man göttliche Ebenbildlichkeit oder Reliquien dieser Ebenbildlichkeit nennt, ist aus kirchlichem Gebrauch entstanden; einige Theologen haben den Begriff derselben außer der heiligen Schrift fingirt und andere haben ihn ohne Kritik angenommen; worauf Alberti erwiedert, daß ja die Kirchenlehrer aus der heiligen Schrift geschöpft hätten. Pufendorf bemerkt, das Naturrecht unter den Reliquien des göttlichen Ebenbildes finde sich nicht in der Schrift, und ebensowenig finde sich in derselben eine Analogie der beiden Stände der Integrität und Corruption; auch sei es vergebens, die verbindliche Kraft des Standes der Integrität formaliter und normaliter auf das Naturrecht zu beziehen; wenn es nach Alberti erst solche Axiome mit dem Menschen nach dem Falle geben, und dieselben dann aus der Erkenntniß des Standes der Integrität folgen sollen — so sei das ein Widerspruch, den er nicht zu lösen vermöge. Pufendorf sagt, der Mensch sei auch im corrupten Zustande vernünftig; deshalb meint Alberti, könne das Naturrecht auch aus dem verderbten Zustande abgeleitet werden.

Die Paränesis hat mehr die Form einer wissenschaftlichen Abhandlung als einer polemischen Schrift. Der heilige Geist, sagt Alberti, hat die heilige Schrift auch zum Nutzen der Philosophie redigirt; um glücklich und richtig zu philosophiren, ist die christliche Weisheit nöthig. Die Philosophie hat manche Hülfe an andern Wissenschaften, aber solche Hülfe ist blos menschliche Hülfe; die göttliche Hülfe muß noch zu derselben aus der heiligen Schrift hinzukommen; diese ist viel sicherer und fürtrefflicher als jene. Wer dem heiligen Geist folgt, irrt nicht; deshalb muß die Erkenntniß von einer theologischen Thesis ausgehen, aber muß alsdann in eine Hypothese gewisser Wissenschaft verwandelt werden; zuletzt werden daraus neue philosophische Theoreme erzeugt. Aber von den Propositionen zu den Dingen selbst ist noch ein großer Sprung. Der Mensch weiß aus der offenbarten Theologie, daß er kein Ausfluß Gottes,

[1]) Cujus (Alberti) commenta eo curatius excutiemus, quo liquidius ex hisce patebit, quam anxie omnem lapidem moveant veteres magistri, ne dictata et collegia manuscripta detrimenti quid patiantur.

sondern eine Kreatur Gottes ist, er weiß das mit Hülfe christlicher Philosophie. Es giebt eine natürliche christliche Theologie[1]) als Gegenstand christlicher Philosophie; natürlich heißt die Erkenntniß Gottes, wenn man auf die These sieht, welche sie aus dem Lichte der Vernunft entnimmt; christlich, wenn man auf die Hypothesen solcher Thesen achtet, die der Christ allein aus dem Lichte der Gnade weiß. Die Erklärung der Natur ist das Princip der Metaphysik; dieses Princip ist der Zeit und Natur nach nicht früher, als das Princip der Dreieinigkeit. Die christliche Theologie lehrt die Schwachheit der Seelenkräfte; dagegen ist die Cartesische Lehre von der Macht der Seele über die Leidenschaften eine wahre Pestilenz. Alberti ermahnt die studirende Jugend, denjenigen kein Gehör zu geben, welche lieber mit Aristoteles irren, als von Gott das Wahre hören wollen, denen ihre eigenen Träume mehr als die göttliche Offenbarung gefallen; er ermahnt sie, zwischen der Knechtschaft jener und der Freiheit dieser die Mitte zu halten, weil der Mensch die Erkenntniß Gottes nicht würdiger und besser als von Gott selbst empfangen könne.

Ist, sagt Alberti, das Naturrecht ein Theil der christlichen Philosophie, so ist diese die Mutter und jene die Tochter. Der Mensch kommt zu Begriffen von Recht und Gesetz nur durch Gott; Gott ist das unbewegte Fundament aller wahren Gesetze. Die Orthodoxen betrachten Gott, die Heterodoxen den Menschen als Urheber der Wissenschaft; die letztern sind deshalb Feinde der Philosophie. Der Vortheil jener ist die Orthodoxie, der Nachtheil dieser die Heterodoxie[2]). Die Philosophie wird durch den Gebrauch der Theologie orthodox, durch den Mißbrauch derselben heterodox. Er sagt ferner: Pufendorf behauptet zwar, daß das Naturrecht nicht angehe, was die heilige Schrift von der göttlichen Ebenbildlichkeit lehrt, aber beweist das nicht. Die Gewißheit der Philosophie und Theologie hat verschiedene Grade.

Dies sind die allgemeinen Gesichtspunkte, welche im Besondern dann polemisch weiter verhandelt und ausgeführt werden. Alberti sagt: als im Jahre 1681 die Paränesis gegen Pufendorfs Speci-

[1]) Christiana theologia naturalis.

[2]) Commodum nostrum erit orthodoxia, heterodoxia illorum incommodum.

legium erschienen war, ruhte der Streit, es wurde eine Pause gemacht; er, Alberti, habe sich mit dem Frieden geschmeichelt, aber derselbe sei nach Art jedes andern Friedens nicht constant gewesen; auch habe es nach dem dritten Jahr wieder Krieg unter dem Namen Julius Rondinus gegeben. Zu diesem Behufe habe Pufendorf sich des Namens beraubt, Pufendorf sei weit entfernt gewesen, ordentlich zu streiten, und mit ihm, der so sehr den Frieden liebe[1]).

Wir verfolgen nun die Hauptbestimmungen des Streites im Besondern. Wir haben dieselben natürlich als entgegengesetzte zu fassen. Der erste Gegensatz ist der Gegensatz von Offenbarung und Vernunft. Seckendorf spricht denselben in seinem Christenstaate so aus: im Mittelalter hatte die scholastische Theologie über die positive Theologie, hatte der Magister sententiarum über die Kirchenväter die Oberhand bekommen. Er, Seckendorf, wolle aus den Motiven, weshalb er den academischen Unterricht im Naturrecht verbessert zu sehen wünsche, rathen, daß man das allgemeine öffentliche Recht, Natur- und Völkerrecht aus den christlichen Principien herführe, oder doch, wie es aus dem Lichte der Natur herkommt, nach denselben examinire und accommodire, wie Alberti in seinem gelehrten und sinnreichen Tractat, in dem orthodoxen Compendium gethan. Das Naturrecht, wie es nach dem Worte Gottes gründlich zu lehren, müsse man bei Alberti nachsehen. Pufendorf antwortete im Postscriptum zu Julius Rondinus, in einer Anrede an den Leser, und gleich anfangs in seiner Eris. Er sagt daselbst: das allgemeine Recht ist aus bekannten und erkannten Principien des Lichtes der Vernunft zu deduciren, damit alle Menschen es zu fassen vermögen, und dasselbe geschickt sei, die menschlichen Handlungen ohne Unterschied der Religion leiten zu können. Erst muß das allgemeine Recht festgesetzt, dann muß zum speciellen, besondern Rechte fortgeschritten und muß untersucht werden, inwiefern dieses von jenem abweicht, und was die alt jüdische Religion und die christlichen Statuten einzelner Staaten dem allgemeinen Recht hinzugefügt haben. Das fordere schon die Methode, nach welcher das Allgemeine dem Besondern vorausgehe. Wie der Arzt anfange, wo der Physiker aufhöre, so beginnen die Moraltheologie und die Rechtsgelehrsamkeit in einem besondern Staat da, wo das allgemeine Recht zu Ende

---

[1]) Val. Alberti, defensio adv. Jul. Rond. diss. epist.

gehe. Darum sei nicht einzusehen, was es der christlichen Religion nützen solle, wenn sie das allgemeine, seiner Natur nach frühere Recht alterire und durch Hypothesen zu einer besondern Disciplin mache, die Nichtchristen nicht kennen, und welche selbst Christen, die das allgemeine Recht gebrauchen müssen, in Zweifel ziehen. Seckendorf beurtheile die Hypothese Albertis nicht richtig, und auch die andere Hypothese nicht, nach welcher der Dekalog dem Naturrecht unterbaut werden solle, sofern derselbe, sowie die ganze christliche und jüdische Religion, und die Gesetze aller Völker die Sünde und den corrupten Zustand voraussetzen — was Alberti unter anderen zu der absurden und lächerlichen Analogie der Kriegführung im corrupten Stande nach dem Stande der Integrität geführt habe.

Seckendorf sagt ferner: Alberti hat auch darin stattliche und treffliche Vorgänger und Beistimmende, darunter ich billig und mit Ehren erwähne den seligen Johann Heinrich Böcler, den ich vor mehr als 40 Jahren zu Straßburg zum Lehrer gehabt: dergleichen den grundgelehrten und tapfern ersten Jurisconsulten zu Wittenberg, Ziegler. Er, Seckendorf, wolle zwar die Art, das obgedachte Natur- und Völkerrecht zu tractiren, die der auch fürtreffliche und hochberühmte Herr Samuel Pufendorf, mit Abstraction von den Principien der Offenbarung gebraucht, an und für sich nicht verwerfen, noch seine Hypothese mit denjenigen, so Hobbes geführt, für einerlei halten, weniger in die spitzfindige Zänkerei, die darüber entstanden, sich einlassen, aber nach seiner Einfalt finde er doch den Nutzen, den man aus der Separation der natürlichen Principien von dem geoffenbarten Recht, oder weil es fast eins sei, von den zehn Geboten ziehen wolle, so groß nicht, als er sich ansehen lasse. Denn ob zwar wahr sei, daß einem Heiden, der die heilige Schrift weder für wahr noch für die Regel der menschlichen Handlungen halte, aus bloßer Vernunft und deren Licht, wie es zumal bei den meisten und klügsten Nationen der Welt angenommen worden, Vorhaltung gethan werden müsse; so sei doch in der Christenheit also zu schreiben, und den Grund des göttlich offenbarten Rechts hintanzusetzen eben nicht nöthig. Die Türken und Heiden lesen unsere lateinischen Bücher nicht: mit ihnen rede man kräftiger jure canonico, wie es König Heinrich IV. in Frankreich verstanden, mit Geschütz und Schwert, oder, so man mit ihnen wegen einiger Commercien und dergleichen Händel tractirt, da seien die Principien

schon bekannt, und sei deren vornehmstes das gegenseitige Interesse, oder beider Theile Nutz ohne Kopfbrechen; wo dieses hinke und aufhöre, sei das Raisonniren vergebens. Aber es nehme von den neuen Hypothesen (zwar wohl ohne der Autoren Intention) unsere fürwitzige und je länger je mehr vor Gottes Wort Ekel habende Jugend Anlaß, daß sie von den alten und ihnen als Christen billig geltenden Regeln nicht viel mehr halten, von den neuen aber nichts beständig glauben, als was Nutzen bringe oder gefällig sei [1]).

Pufendorf sagt hierauf: das Albertische Compendium ist kein Compendium der theologischen Moral und kann das allgemeine Recht nicht stützen, damit es dem Civilrecht zur Grundlage diene, das habe er, Pufendorf, besonders berücksichtigt. Würde die Fortpflanzung des Christenthums so sehr erweitert werden, daß die Moralphilosophie allein aus dem Lichte der Vernunft deducirt, von den christlichen Schulen ganz proscribirt werden (wozu eine größere Autorität als Seckendorfs nöthig) und die theologische Moral an deren Stelle treten solle, so müsse das Albertische Compendium selbst in eine andere Form gebracht werden, um zu der theologischen Moral gezogen werden zu können. Es würde dann eine Disciplin des partikulären Rechts sein müssen, welche von mehr als von der Hälfte des Menschengeschlechts, welche die christliche Religion nicht habe, verschmäht werden dürfte. Auch müsse man billig zweifeln, ob die Rechtsgelehrten ihre Disciplin auf die Albertischen Regeln auferbauen könnten und möchten. Er, Seckendorf, könne dagegen wieder den Nutzen nicht einsehen, warum das allgemeine Recht aus natürlichen Principien der Vernunft abgeleitet werden und von der göttlichen Offenbarung abstrahiren solle. Die Heiden, die die Schrift nicht kennen, würden diesen Weg eingeschlagen haben. In der Christenheit sei solche Methode mit Hintansetzung des geoffenbarten göttlichen Rechts nicht nöthig. Also, bemerkt Pufendorf, sollen die Principien des Rechts nicht natürlich behandelt werden, während die Schrift selbst solche Behandlung zuläßt, indem sie lehrt, daß das Gesetz den Völkern, wegen der Fehler, die dem Lichte der Vernunft widerstreiten, in's Herz geschrieben ist. Dagegen ist die Methode Albertis dem Menschen nicht in's Herz geschrieben. Und dann kommt das römische Recht, welches größtentheils in der christlichen Welt

[1]) Additiones zum Christenstaat.

gebraucht wird, von den Heiden. Um dasselbe richtig und solid zu erkennen, muß man zwischen natürlichem und positivem Recht zu unterscheiden wissen. Dazu leite seine Lehre viel mehr an, als die Lehre Albertis, und das sei Grund genug, sein Natur- und Völkerrecht in den christlichen Schulen zu toleriren. Seckendorfs Schluß mit den Heiden und Türken sei ohne Zusammenhang; kännten uncultivirte Völker das Wort Natur- und Völkerrecht nicht, so wären sie nach demselben doch zu moderiren. Zwischen Christen, Heiden und Türken gebe es nicht wenig Verkehr in der Welt; gegen Heiden und Türken geradezu losschlagen, weil sie Heiden und Türken sind, sei unbillig, denn man müsse ihnen zuvor den Krieg erklären; und in Friedenszeiten müsse man die gemeinsamen Rechte der Humanität gegen sie üben. Es widerstreite der christlichen Religion und der gesunden Vernunft, Alle, welche nicht eines Glaubens mit uns seien, feindlich zu behandeln. Die Deutschen kehren die Waffen nicht weniger gegen den allerchristlichsten König, als gegen die Türken, aber darum brauchen sie gegen die Franzosen kein anderes Naturrecht. Es sei kein richtiger Schluß: der Bauer weiß, was Kauf und Verkauf ist; also bedarf es keiner Lehre von den Contracten und keiner Ausbildung jener Lehre. Der gegenseitige Nutzen, von welchem Seckendorf rede, sei keine Regel der Handlungen zwischen verschiedenen Nationen, sondern die Ursache, die sie treibe, Geschäfte zu machen. Alberti erklärte in dieser Beziehung: was die Heiden und Türken betreffe, so beraube seine Methode dieselben nicht aller Kenntniß des Naturrechts, sondern sie spreche ihnen nur die vollkommene Kenntniß dieses Rechtes ab; er wolle nichts weiter, als daß die Rechtserkenntniß, welche allen Menschen offen stehe, durch die christliche noch mehr gehoben werden solle: wie die natürliche Kenntniß Gottes ebenfalls durch die christliche vervollkommnet werde. Pufendorf sagt: die Klagen Seckendorfs, daß die Jugend vor Gottes Wort Ekel empfinde, gehen die Wissenschaft des Natur- und Völkerrechts und die gesunde Vernunft nicht an. Wer das Naturrecht mit der Moralphilosophie nicht confundiren wolle, werde nicht gehindert, die Jugend in der Frömmigkeit weiter zu bringen. Die Frömmigkeit werde mehr gefördert, wenn man zeige, daß diejenigen, welche der Ordnung in der Natur der Dinge widerstreben, endlich zu Grunde gehen müssen. Was Seckendorf unter alten Regeln verstehe, sei ihm zu hoch. Wenn sie falsch oder unnütz

seien, so schätze man sie nicht mehr, seien sie wahr, so seien sie aufrecht zu erhalten. Seckendorf sagt: er habe Pufendorfs Meinung nicht sowohl beurtheilt, als bescheiden angezweifelt; er habe ihn in den Anmerkungen zu der Geschichte des Lutherthums allegirt und gelobt. Pufendorf werfe ihm vor, daß er nichts gegen das Papstthum gesagt habe, aber das sei nicht wahr. Er, Seckendorf, verdamme nicht die anders Meinenden, aber er nehme das Fundament des Naturrechts für seine Person aus der Offenbarung. Er glaube, daß man das allgemeine Recht anerkennen könne, und daß dies mit der heiligen Schrift und Vernunft übereinstimme. Er wolle die Moralphilosophie, im Lichte der Vernunft betrachtet, aus den christlichen Schulen nicht proscribiren, wie man ihm Schuld gebe, er meine nur, daß die philosophische Ethik in der Moraltheologie ganz und gar enthalten sei.

Pufendorf abstrahirt in seinen Schriften über das Natur- und Völkerrecht von jeder besondern oder bestimmten Religion und hebt statt deren die natürliche Religion und Theologie hervor[1]). Die Gegner leugnen diese nicht, denn Seckendorf gesteht ihr zu, daß sie ihre Beweise habe. Er sagt: selbst der Apostel Paulus nennt sie die Wahrheit Gottes (Röm. I, 18.), sie kommt von Gott her, der nicht fern von uns ist, aber sich gesuchet wissen will (Act. XVII, 27.). Seckendorf beruft sich für dieselbe auf Chemnitz und nimmt mit der Schrift (Röm. I, 19, 20.) eine natürliche Erkenntniß Gottes an, aber erinnert zugleich, daß sie fast nichts oder doch unvollkommen und schwach sei: denn sie wisse nichts von der gnadenreichen Vergebung der Sünde, welche Christus aus dem Schooße des himmlischen Vaters hervorgebracht und verkündigt habe, sie wisse nichts von dem innerlichen, wahren Gottesdienst; und eben so wenig könne

[1]) Anmerkung: Pufendorf spricht in seinem größeren Werke nicht von natürlicher Religion, als einer Folge der natürlichen Lehre von Gott, welche Mehrere auf die sogenannte erste Philosophie damals bezogen und unter dem Namen „natürliche Theologie" in einer besondern Disciplin behandelten. Deshalb meinte er, könne sie im Naturrecht ursprünglich keine Stelle finden. Als er später die Pflicht des Menschen und Bürgers aber in ein besonderes Compendium des Naturrechts brachte, nahm er die natürliche Religion in demselben aus dem Grunde auf, weil nicht blos das natürliche Gesetz die Kraft und Autorität von Gott habe, sondern auch die natürliche Religion ein Band, gleichsam eine Verbindung der menschlichen Gesellschaft sei. Spec. controv.: Vinculum et velut coagulum humanae societatis.

sie den Menschen den Zweifel an Gott benehmen[1]). Pufendorf sagt in dieser Beziehung, daß er alles zum Naturrecht Gehörige zusammengefaßt und in Ordnung gebracht, aber alle theologischen Controversen dabei sequestrirt habe[2]). Es habe ihm genug geschienen, zwischen Dogmen zu unterscheiden, die die Gemüther nicht aufregen, und zwischen Dogmen, welche die Gemüther aufregen und die Staaten beunruhigen. In Betreff der ersteren könne man verschiedene Ansichten nicht hindern, aber könne doch bewirken, daß sie das politische Leben und die öffentliche Ruhe nicht stören. Aber es gebe Dogmen, die unter der Form der Religion das natürliche Recht und alle gesunde Politik zerreißen, welche wie dazu gemacht seien, den Staat zu schwächen und demselben die verderblichsten Krankheiten beizubringen. Die höchste Gewalt soll solche Dogmen prüfen und sie nach Befund proscribiren. Schwarz und Beckmann verleumdeten ihn deshalb und sagten: Pufendorf paßt die Religion dem jedesmaligen politischen Zustande an und braucht sie als ein bloßes Instrument des Staates. Er versicherte dagegen: jene schieben die Religion den Dogmen unter; er habe nicht von der Religion gehandelt, sondern von den Dogmen unter der Form der Religion, d. h. von ethischen und politischen Dogmen, welche den Menschen unter der Form der Religion aufgedrungen werden[3]), nicht von religiösen Dogmen, von welchen er abstrahire[4]). Gesenius zog daraus die schlimmsten Folgerungen. Er sagt: Pufendorf zerstört, wie Hobbes, alle Religion, denn er macht das Evangelium mit der Religion zugleich vom Staate abhängig; er beschränkt die Religion auf die Sphäre dieses Lebens und löscht alles Heil aus den Seelen aus. Die Beschränkung, entgegnete Pufendorf, betreffe nicht die Religion als solche, sondern ihr Verhältniß zum Naturrecht; im Naturrecht könne von der Religion blos insofern die Rede sein, als sie die Gemüther disponire, ein ehrbares Leben zu führen; das Heil der Seelen gehöre in eine andere Disciplin; das Naturrecht lehre nichts von Christo, das sei Sache der Theologie, weil man sonst mit Veltheim behaupten müsse, daß der Zweck der Mo-

[1]) Christenstaat.

[2]) Specimen controversiarum.

[3]) Quae sub specie religionis alicubi obtruduntur.

[4]) Apologia; de concordia religionis christianae cum vera politica.

ralphilosophie das Heil der Seele sei[1]). Was er über die Religion mit Bezug auf das Naturrecht gesagt habe, das verdrehe Gesenius in das religiöse Heil, aber solches gehöre nicht zum Naturrecht[2]). Auch Strimesius und Andere behaupteten, Pufendorf lehre in dieser Beziehung dasselbe was Hobbes. Alberti sagt ebenfalls: Pufendorf vermischt seine Sentenzen mit denen des Hobbes; Pufendorf erwiedert, man werfe ihn deswegen mit Hobbes zusammen, um ihn zu verdächtigen, da doch seine Lehre von der des Hobbes himmelweit verschieden sei, indem er mit Cumberland zugleich die falsche Theorie des Hobbes nur bekämpft habe.

Pufendorf bemerkt, Alles, was der orthodoxen Rechtslehre nicht gemäß schien, wurde kurz als Neuerung bezeichnet: in der wahren, auf Gottes Wort gestützten Religion wäre nichts neu zu machen, auch der Staat nicht; aber in der Lehre über die Religion und den Staat, welche der Vernunft unterworfen wären, sei es ein Lob, Neues zu erfinden. Keine Religion enthalte so viele moralische und vollkommene Gebote, als die christliche Religion; aber in der politischen Architektonik hätten Christus und die Apostel nichts Neues erdacht, und die Augsburgische Confession habe die Politik nicht zerstört. Jede Religion würde von moralischen Dogmen begleitet, die den Staat gefährden könnten, z. B. wenn in christlichen Staaten einheimische Priester von einem auswärtigen Priester abhängen. Aber die Gegner wiederholten: Pufendorf hat gegen die Fundamente des natürlichen und göttlichen Rechts so viel Neuerungen vorgebracht, daß alle orthodoxen Theologen sie ihm in seinem ganzen Leben nicht abwaschen können. Pufendorf, sagten sie, glaubt nicht an die Elemente, glaubt nicht an die zehn Gebote, er liest den Monzambano, welcher den frommen Vätern so sehr verhaßt ist, er ist ein Philosoph, ein Cartesianer. Gesenius eiferte: die Neuerungen der Cartesischen Philosophie haben ganz Europa turbirt, weshalb dieselbe in Holland und auch in der Schweiz proscribirt worden ist; die Neuerungen Pufendorfs müssen ebenfalls verboten

[1]) Specimen controversiarum.

[2]) Appendix zu dem Briefe an Scherzer: Quae religio salvavica ad juris naturalis disciplinam nequaquam pertinet, quasi nempe etiam salvavica religio a me pro nudo vinculo reipublicae haberetur. Er habe gesagt: religio, quatenus ad disciplinam juris naturalis pertinet, intra sphaeram hujus vitae terminatur s. e. ex sola religione naturali jam nemo salvatur.

werden. Pufendorf erwiederte, wenn die Cartesische Philosophie gegen theologische Dogmen gerichtet ist, so ist das Schuld derer, die sie mißbrauchen; er wisse nicht, daß jene Philosophie verboten sei, aber das wisse er, daß einer und der andere sich nicht fürchte, sie öffentlich zu lehren und zu bekennen. Auch Christian Vigilis warf dem Pufendorf vor, daß er dem Cartesius folge. Das, sagt Pufendorf, berühre ihn nicht, er untersuche blos, ob jene Philosophie mit der Natur der Dinge übereinstimme, ob und inwiefern sie von den gewöhnlichen Lehren der Schulen abweiche: er sehe nicht ein, welche Gefahren der Welt bevorstehen sollen, wenn er lehre, daß Gott dem Menschen mit der natürlichen Schöpfung zugleich das natürliche Gesetz eingepflanzt habe, und die menschlichen Handlungen gut oder schlecht seien, jenachdem sie demselben gemäß seien, oder nicht. Er könne aber versichern, daß das Naturrecht nicht aus den Cartesischen Principien geflossen sei[1]). Alberti bezeichnet Cartesius und Hobbes als diejenigen, welche die Philosophie mit den größten Fictionen erfüllt haben sollen, und behauptet zugleich, daß die Cartesische Philosophie dem Christenthum gefährlich sei[2]). Pufendorf sagt, Alberti habe den Cartesius gar nicht gelesen, er habe einmal gehört, daß, wer wahrhaft philosophiren wolle, den Geist von allem Vorurtheil befreien müsse, daß der an allen Dogmen zweifeln müsse; aber Alberti verstehe das so, daß man an nichts glauben dürfe. Er, Pufendorf, schwöre nicht mehr auf des Cartesius Worte, als auf jedes Anderen Worte; daß die Philosophie der Kirche geschadet habe, das komme in den ersten Jahrhunderten von der Platonischen, in den späteren von der Aristotelischen Philosophie her; aus dieser hätten müßige Leute dann die scholastische Philosophie gebildet. Alberti sei von der Vernunft weit entfernt, wenn er Gott und der Kirche dadurch einen Gefallen zu thun glaube, daß er die Philosophie unter der Strafe des verletzten lutherischen Glaubens proscribire, wenn er sage, daß er lieber ein Christ, als ein Cartesischer Philosoph sein wolle; denn auch Cartesianer könnten gute Christen sein. Er, Pufendorf, glaube, bei Cartesius sei mehr Geist und seien mehr gute Früchte zu finden, als in 600 Commentaren der Aristotelischen Ethik. Alberti sagt dagegen: wir

---

[1]) Epist. ad Scherzerum.

[2]) Alberti, epistola ad Seckendorfium.

Lutheraner sind gewohnt, nichts zu fingiren, auch in der Philosophie nicht, Philosophen sollen auch Christen sein. Darauf erwiedert Pufendorf: ein Philosoph ist ein Philosoph, gleichviel ob er ein Christ oder ein Heide, ein Franzose oder ein Deutscher ist, wie es für einen Musiker gleich ist, ob er einen Bart oder keinen Bart hat. Die Philosophie zieht aus ihrer Vermischung mit Theologie keinen Gewinn, sondern nichts als unfruchtbaren Streit. Wenn daher Philosophie und Theologie nicht zu vermengen sind, so widerspricht doch wahre Philosophie, welche aus der Natur der Dinge fließt, wahrer Theologie nicht[1]). Beide sind Gottes Wort und Stimme. Die Philosophie ist gleichfalls göttlichen Ursprungs, sie resultirt aus dem Lichte der Vernunft, aus dem edelsten Vermögen des Menschen. Alberti leugnet diesen Ursprung der Philosophie nicht, aber bemerkt, daß der Gebrauch dieser Wissenschaft menschlich und vielen Irrthümern unterworfen sei. Pufendorf sagt: sieht ein Philosoph, daß Dogmen in der heiligen Schrift über die gesunde Vernunft hinausliegen, so sind sie darum nicht zu bezweifeln, aber wohl sind die Erdichtungen der Theologen zu bezweifeln. Die gesunde Philosophie lehrt gleichfalls, daß Gott etwas darüber hinaus thun kann, also die menschliche Vernunft nicht das Maaß der göttlichen Allmacht ist[2]). Wer aber philosophiren will, der muß die gesunde Vernunft gebrauchen, muß die Natur der Dinge sorgfältig beobachten; man braucht deshalb nicht zu der heiligen Schrift seine Zuflucht zu nehmen, man braucht aus dieser nicht die Hypothesen zu holen. Gott hat die Menschen nicht Philosophie lehren wollen, als er die heiligen Männer zur Abfassung der biblischen Bücher inspirirte, sondern hat denselben den Weg zum ewigen Heil zeigen wollen. Es findet sich zwar Einiges in der heiligen Schrift, was sich auf Philosophie bezieht, aber das ist philosophisch nicht abgeleitet; die heilige Schrift bedient sich blos populärer Ausdrücke. Wenn z. B. aus der Natur der Dinge und Vernunft bewiesen werden kann, daß die Erde sich bewegt, so ist das nicht gegen die heilige Schrift. Die Censur Alexanders VII. über die Copernikanische Hypothese ist verwerflich, weil die heilige Schrift die Bewegung der Sonne nach der Erscheinung populär erklärt. Pufen-

[1]) J. Rondini diss. epist.; specimen controversiarum.

[2]) Specimen controversiarum.

dorf sagt: Alberti reißt in der Philosophie Possen; darauf meint dieser: ehe die Philosophie die Hypothesen aus der heiligen Schrift entnehmen kann, müssen Theologen die Worte recht expliciren: das soll nicht blos die Theologie, sondern auch die gesunde Vernunft lehren. Pufendorf bemerkt, wenn Alberti wolle, daß die Philosophie mit der göttlichen Offenbarung in Einklang sein solle, so widerspreche sich das; die philosophischen Wahrheiten seien kein Object göttlicher Offenbarung; die philosophische Erkenntniß sei wahr, wenn sie sich auch in der heiligen Schrift nicht finde, weil sie der Vernunft und der Natur der Dinge gemäß sei[1]). Alberti suche die Philosophie durch Theologie zu bereichern; er ziehe daraus ungewöhnliche Propositionen, aber die Theoreme der Logik würden dadurch so wenig, als die Physik und Medicin durch Wunder vermehrt werden. Wolle Alberti, ähnlich den himmlischen Wassern, von welchen er rede, und durch die die Physik nicht gewonnen habe, eine Logik schaffen, so müsse er eine neue Art von Schlüssen erfinden, die weder Aristoteles noch Euklid gekannt hätten. Wenn Alles der christlichen Wahrheit conform sein solle, so müsse es auch eine christliche Geometrie, eine christliche Algebra geben. Aber Alberti gestehe selbst ein, daß die Wissenschaften der Astronomie, der Geometrie und Arithmetik allein von der Vernunft erfunden worden seien; darum müsse er auch zugeben, daß jene Vernunftwissenschaften und damit das Naturrecht nicht von der Theologie abhängen; das Naturrecht entstehe gleichfalls aus von den Sinnen gebilligten Axiomen und Wahrnehmungen[2]). Darauf erwiedert Alberti: er entnehme für das Naturrecht keine Thesen, sondern blos Hypothesen aus der Schrift, denn es gebe in derselben keine Hypothesen der Jurisprudenz, der Medicin und Chirurgie, womit jener Vorwurf hinwegfalle. Er stütze das Naturrecht auf christliche Philosophie, das nenne Pufendorf zwar ein confuses Philosophiren, aber er, Alberti, sehe darin philosophische Thesen und subsumire darunter theologische Hypothesen; er nehme keine die Philosophie betreffenden Propositionen der Schrift für Hypothesen christlicher Philosophie, sondern nach Art der Voraussetzung blos solche Propositionen, durch die eine Sache offenbar werde, welche man mit dem Lichte

---

1) Com. sup. inven. Lips. pul.

2) J. Rondini diss. epist.

der Vernunft nicht genügend erkennen könne[1]). Er ordne die theologischen Hypothesen, ja die Theologie selbst der christlichen Philosophie unter, nicht in Hinsicht der Thesen, sondern der Hypothesen, nicht essentiell, sondern accidentell, nicht dem Sein, sondern dem besseren Sein nach[2]), während Pufendorf keine besondere Methode des Naturrechts von Seiten der Christen zugebe, obwohl die christliche Philosophie durch Voraussetzung der Schrift wirklich eine solche Methode habe. Die Frage zwischen Pufendorf und ihm betreffe nicht blos die Methode und die Principien zu beweisen; man müsse zwischen formaler und realer Methode unterscheiden: die formale bestehe in der Ordnung der Lehre dessen, was früher oder später zu setzen sei: das wisse man allein aus der Logik; die reale bestehe in der Deduction einer jeden Disciplin aus reinen Voraussetzungen und Principien, wovon man in der Logik nichts finde, aber was in den einzelnen Disciplinen verschieden sei. So deducirten die Theologen aus dem offenbarten Wort alle Thesen nach realer Methode, darüber wäre in der Logik tiefes Stillschweigen, und über diese Methode wäre im Naturrecht Streit[3]). Pufendorf sagt: Alberti kämpfe glorreich für Seckendorf, aber was sei fataler für einen alten Professor der Logik, Hypothesen und hypothetische Propositionen zu confundiren, oder eine kategorische Proposition einer hypothetischen zu substituiren? Wenn er, Pufendorf, etwas hypothetisch ausspreche, so mache Alberti etwas Ketzerisches daraus[4]).

Pufendorf nennt das Naturrecht eine Disciplin, welche von jeder andern Wissenschaft und darum auch vom Naturrecht verschieden sei. Aber die Moraltheologie soll Gebote haben, die das Naturrecht ebenfalls habe. Das Naturrecht soll die Nothwendigkeit derselben aus der Vernunft beweisen[5]). Es giebt daher

[1]) Val. Alberti defens. adv. J. Rond. disser. epist.: non enim ego quaslibet propositiones S. Scripturae, quae ad philosophiam spectant, pro hypothesibus philosophiae christianae agnosco aut vendito; sed tantum eas, quae nobis rem e lumine naturae non aeque cognitam quo ad τῷ ὅτι manifestant, ut philosophia deinde, in demonstrando τῷ διότι, illis tanquam praesuppositis, tuto niti queat.

[2]) Alberti, indicium de nup. script. Pufend.

[3]) Val. Alberti defens. adv. J. Rondini diss. epist.

[4]) Sam. Pufend. Com. sup. inv. ven. Lips. pul. Val. Alberti, Prof. Lips. cal. et inep. opp.

[5]) Epist. ad Scherzerum.

eine zwiefache Behandlung des Naturrechts: die eine bezieht sich auf die Theologie und wird aus der heiligen Schrift geschöpft; sie ist, da sie über diese nicht hinausgeht, in Glaubensartikeln eingekerkert; die andere betrachtet das Naturrecht als eine eigene Disciplin, deren Erkenntnißprincip die Vernunft, aber deren Zweck in die Grenzen dieses Lebens eingeschlossen ist[1]). Das Naturrecht betrachtet Gott nicht als den letzten Zweck der menschlichen Handlungen, wie die Moraltheologie, nach welcher dieselben Gott nur in Jesu Christo gefallen[2]). Einige ziehen auch die natürliche Theologie zum Naturrecht, welche der Natur und Ordnung nach früher als die offenbarte Theologie ist; was die erstere in Hinsicht des Zwecks des Menschen nicht berührt, das supplirt die letztere[3]). Das Naturrecht darf mit der Moraltheologie deshalb nicht confundirt werden. Das Naturrecht beginnt, wo die Moraltheologie aufhört. Was soll es dem christlichen Glauben nützen, daß das Naturrecht mit demselben übereinstimme?[4]). Es entsteht zwischen Naturrecht und Moraltheologie nothwendig eine Controverse, wenn man nach einer aufzustellenden Fundamentalproposition sucht, aus welcher die Gebote des Naturrechts alsdann abgeleitet werden sollen. Es fragt sich dann, ob die theologische Thesis der essentiellen Gerechtigkeit Gottes im Naturrecht einen Platz haben kann? Die Behauptung der Moraltheologie, nach welcher die essentielle Gerechtigkeit Gottes der Archetyp des natürlichen Gesetzes sein soll, ist ein der menschlichen Vernunft ganz unbekannter Satz. Diese kann keine Consequenz daraus ziehen, sie kann daraus die Pflichten der Menschen gegen einander nicht ableiten. Argumentirt man: die essentielle Gerechtigkeit ist Archetyp des Naturrechts; also: du sollst nicht stehlen — so kann die menschliche Vernunft unmöglich die Evidenz solcher Consequenz fassen; sie kann die zwischenliegenden Propositionen nicht untersuchen. Argumentirt man dagegen aus dem Socialitätsprincip: du mußt gesellig sein; also: du sollst nicht tödten, so ist das klare Consequenz, die Vernunft kann die Zwischenpropositionen leicht fassen. Wird der Ursprung des Rechts auf Gott den Urheber bezogen, so

[1]) Epist. ad amicos.

[2]) Com. sup. inven. ven. Lips. pul.

[3]) Specimen controversiarum.

[4]) J. Rond. diss. epist.

wird das ewige Gesetz in Gott anerkannt, so wird dasselbe zugleich auf die Bestimmtheit des menschlichen Handelns gerichtet; man leugnet dagegen nach dem Rechte, welches dem ewigen Gesetze Gottes vorhergeht, daß Gott die erste Ursache sei. Pufendorf polemisirt in dieser Beziehung besonders gegen Veltheim und Strimesius; letzterer sagt: wenn Gott die erste Ursache ist, so entsteht der Mensch durch den Willen, nicht durch die Allmacht Gottes vor diesem Willen — worauf Pufendorf entgegnet: existiren die natürlichen Dinge durch den Willen Gottes, so muß man auch annehmen, daß ihr Wesen von demselben abhängt, wenn man nicht einen andern Ursprung der Dinge und einen andern Ursprung des Wesens derselben annehmen will, was jedoch unadäquate Begriffe erzeugt[1]).

Pufendorf sagt: das Naturrecht hat seinen Ursprung aus Gott genommen[2]), es ist so alt als das Menschengeschlecht und hat die Sitten der Völker zu allen Zeiten regiert. Gott hat dem Menschen, als er ihn geschaffen und ihm eine Seele eingehaucht, das natürliche Gesetz gegeben; die Handlungen der Menschen sind gut, wenn sie demselben gemäß sind, wo nicht, schlecht[3]). Pufendorf, sagte man dagegen, leugnet, daß das natürliche Gesetz ewig sei; das, sagt er, scheine ihm auch nicht nöthig, denn es betreffe nicht Gott, sondern das Menschengeschlecht, welchem es zeitlich gegeben worden; es sei unveränderlich, wogegen die bürgerlichen Gesetze veränderlich seien; es sei nicht nöthig zu fingiren, daß das natürliche Gesetz existirt habe, ehe es Menschen gegeben habe. Wer wolle, daß die Idee des natürlichen Gesetzes in Gott von Ewigkeit her gewesen sein soll, der ertheile demselben vor den übrigen Dingen nichts Besonderes voraus. Pufendorf, sagte man ferner, leugnet, daß das natürliche Gesetz ein gewisser, dem Menschen inliegender und angeborener Habitus sei, worüber er bemerkt: das natürliche Gesetz kann aus dem Lichte der Vernunft bewiesen werden, obgleich den Seelen der Kinder nicht die thätige und distincte Proposition desselben von Geburt an inhärirt; die neugeborenen Kinder wissen nicht einmal Namen und Wörter, und wissen noch viel weniger die Wörter durch Bejahung und Verneinung zu verbinden. Auch warf man ihm vor, daß er

[1]) J. Rond. epist.

[2]) Joh. Rolletti, discussio calumniarum.

[3]) Epist. ad Scherzerum.

lehre, die menschlichen Handlungen seien indifferent, es gebe zwischen guten und bösen Handlungen keinen Unterschied, nichts sei daher von Natur schlecht. Pufendorf versichert dagegen: die Moralität der menschlichen Handlungen ist von Gott, und ebenfalls die Geschicklichkeit, dieselben auf das Ehrbare und Schlechte zurückführen zu können, also sind sie von dessen Definition und Bestimmtheit (Urheber der Welt) zu entnehmen, wovon der Wille Gottes auf keine Weise ausgeschlossen ist. Die menschlichen Handlungen sind nicht absolut, sondern hypothetisch, denn Gott hat dem Menschen einen freien Willen gegeben; Princip des natürlichen Gesetzes ist der göttliche Wille, weshalb es, sofern es Gesetz ist und die Kraft der Verbindlichkeit hat, auf jenen Willen bezogen worden ist. Gott hat die menschliche Natur nach seinem Willen geschaffen, also hing es von Gott ab, welche Natur er dem Menschen geben wollte. Das natürliche Gesetz hängt auf's engste mit der menschlichen Natur zusammen, ein dem Menschen conträres natürliches Gesetz kann es nicht geben. Wäre der Mensch an widersprechende Pflichten gebunden[1]), so wäre er kein geselliges Wesen, sondern wäre eine horrende Art von Geschöpf, ein horrendes Wesen. Also, argumentirt Veltheim, muß der Mensch zwiefach betrachtet werden: sofern Gott ihn als ein vernünftiges, sociales Wesen geschaffen hat, und ihn als ein horrendes, wildes Thier hat schaffen müssen (weil Gott ihn nach seinem Willen geschaffen habe, und weil es schlechte Menschen gebe). Pufendorf erwiederte: ein Mensch, welcher zu entgegengesetzten Pflichten angehalten wird und ein horrendes Geschöpf ist, ist gar kein Mensch mehr. Er wolle nichts weiter gesagt haben, als daß die physische Bewegung, das Material der menschlichen Handlung, wozu Gott als Erhalter der Welt concurrirt, ein indifferenter Act sei. Er sagt, die physische Bewegung oder menschliche Handlung ist moralisch indifferent, ist weder gut noch böse, sofern sie von jedem natürlichen und positiven Gesetz abstrahirt, Gut und Böse ist eine moralische, keine physische Qualität. Gott concurrirt zu jeder moralischen Handlung durch positive Influenz, sie ist insofern indifferent, denn sonst würde Gott auch Urheber der bösen Handlung sein müssen. Die gute und böse Handlung entsteht als moralische Qualität aus der Convenienz oder Inconvenienz mit dem Gesetz; da aber das

---

[1]) Specimen controversiarum.

Gesetz nicht älter und eher sein kann, als der Urheber des Gesetzes, als der Gesetzgeber, so folgt daraus nothwendig, daß der Ursprung der Moralität zuletzt auf den Gesetzgeber, aber nicht über denselben hinaus bezogen werden muß, weshalb man keine Ehrbarkeit und Schande fingiren darf, welche früher als das Gesetz und der Gesetzgeber ist.

Man warf dem Pufendorf vor, er theile den Irrthum, nach welchem Gott nicht durch Gesetze gehalten werde, mit den Anhängern Zwinglis; auch habe er in Heidelberg sein Lutherthum blos geheuchelt, da er mit den Calvinisten Umgang gepflogen habe. Pufendorf leugnet das nicht, sondern gesteht gern ein, daß er mit den Reformirten freundlich und friedlich gelebt habe, wie andere Lutheraner gleichfalls gethan; aber leugnet, daß er den lutherischen Glauben, in welchem er geboren und erzogen worden, in Schweden und Heidelberg, wie man ihm Schuld gebe, verleugnet, sondern denselben immer von Herzen bekannt habe und bis an seines Lebens Ende bekennen werde[1]). Was den Vorwurf betreffe, daß Gott nicht durch Gesetze gehalten werde, so müsse es umgekehrt heißen, daß Gott mit der Kreatur deshalb thun könne, was er wolle. Was Gott thue, das thue er nicht aus Verbindlichkeit oder Befehl eines Gesetzes, denn ein höheres als Gott könne es nicht geben. Pufendorf, sagte man, lehrt, daß Gott einen großen Theil des Menschengeschlechtes ohne Weiteres zu ewigen Höllenstrafen verdammen könne; aber Pufendorf nennt es einen Widerspruch, Jemanden aus absolutem Wohlgefallen zu ewiger Strafe verdammen — denn jede Strafe müsse gerecht sein, und Gott sei gerecht, wenn man auch die göttliche und menschliche Gerechtigkeit nicht mit demselben Maaße messen könne. Erstens habe die menschliche commutative und distributive Gerechtigkeit auf Gott keine Anwendung und dann sei Gott zwar in dem menschlichen Sinne gerecht, daß er sein Versprechen halte und gerecht richte, aber es gebe viele Arten der menschlichen Gerechtigkeit, welche ihrer Vollkommenheit wegen nicht in die göttliche Natur fallen. Man werfe ihm vor, daß er lehre, die Gerechtigkeit komme Gott weniger als dem Menschen zu, aber das sei eine Lüge; das sei gerade so, als sage man: die Weisheit Gottes geschieht nicht von Bekanntem zu Unbekanntem nach

[1]) Apologia.

menschlicher Art; also kommt Gott die Weisheit weniger als dem Menschen zu. Daraus sehe man, wie schwer es sei, das Naturrecht als Ausdruck der essentiellen Gerechtigkeit Gottes zu beweisen; die Vollkommenheit des göttlichen Wesens lasse keine andere Art zu handeln zu, während der Mensch in seiner Unvollkommenheit auf verschiedene Weise wollen und handeln könne. Die theologische Bestimmung des Naturrechts: das Naturrecht ist Ausdruck der essentiellen Gerechtigkeit Gottes, was mit dieser Gerechtigkeit übereinstimmt, gebietet das Naturrecht, was nicht, verbietet dasselbe, könne daher nicht gelten. Was man von der göttlichen Gerechtigkeit wisse, sei aus der Schrift entnommen, das sei also Sache der Offenbarung; auch weiche die göttliche Gerechtigkeit von der menschlichen ab, denn sie werde als ein Attribut im Verhältniß zu Andern begriffen und werde den christlichen Glaubensartikeln unterlegt; aber Artikel vom Sündenfall, von der Menschwerdung Gottes, von der Genugthuung Christi, von der Rechtfertigung des Menschen, von der ewigen Strafe und dergleichen seien auf die menschliche Gerechtigkeit nicht anwendbar. Was vor Gott gerecht sei, wisse die Vernunft ebenfalls, aber daraus folge nicht, daß dies im Naturrecht eine Fundamentalproposition sein könne; ebenso wenig folge, daß die essentielle Gerechtigkeit Gottes das Vorbild, daß das natürliche Gesetz der Ausdruck desselben, und die menschliche Gerechtigkeit Ausdruck der göttlichen Gerechtigkeit sei. Die sich selbst überlassene Vernunft erkenne eher die menschliche Gerechtigkeit als die göttliche; diese könne nicht Fundament des Naturrechts sein; das Naturrecht werde allein von der Vernunft auferbaut; die menschliche Vernunft erkenne Gott aus seinen Werken und fasse die Attribute Gottes aus Vollkommenheiten, die sie in andern Kreaturen und im Menschen erblicke, sie lasse die Unvollkommenheiten fallen, welche aus der endlichen, körperlichen Natur kommen, und passe die Vollkommenheiten dem göttlichen Wesen an; sie fasse, um die menschlichen Vollkommenheiten, z. B. wahr sein, Treue bewahren — einzusehen, dieselben in Gott, der höchsten Ursache, zusammen. Dazu komme noch, daß die göttliche Gerechtigkeit essentiell anbefohlen und von dem Schöpfer der Welt gegen die Bewohner derselben, aber die menschliche Gerechtigkeit von der Natur nach Gleichen geübt werde. Der Mensch habe aus der Gerechtigkeit ein Recht gegen Andere, aber keine Kreatur habe ein Recht gegen Gott; die göttliche und menschliche Gerechtig-

keit halten nicht gleichen Schritt. Er, Pufendorf, leugne die göttliche Gerechtigkeit nicht, und gleichfalls nicht, daß die Gerechtigkeit Gott weniger als dem Menschen zukomme; aber er behandle das Naturrecht aus einem andern Fundamente als die Theologen, er halte nicht die Schrift für das adäquate Princip ihrer Dogmen, er spalte die Vernunft nicht in zwei Theile und gebiete ihr nicht, der Schrift als Magd zu dienen. Was jene über das göttliche Gesetz vorbringen, das gehe das Naturrecht nicht an; auch stehe das nicht in der heiligen Schrift, sondern sei eine dem göttlichen Gesetze angepaßte Erfindung[1]). Nehme man an, etwas sei nach dem natürlichen Gesetze in und durch sich selbst ehrbar oder nicht, gut oder schlecht, so sei Gott und dessen Wille von dem Ursprunge des Rechts ausgeschlossen, so sei kein gewisses Princip, oder werde ein anderes ohne und außer Gott statuirt. Gebe es Gutes und Böses vor dem Gesetz, so sei keine Verbindlichkeit, denn diese komme von einem Oberen her; sei aber keine Verbindlichkeit, so sei auch kein Gutes und Böses; beides involvire die Rücksicht auf die Person, welche die Handlung vollbringe. Die Gesetzgebung sei ein freiwilliger Act, das Gesetz ein Gebot des Gesetzgebers, deshalb könne man den Willen desselben von dem Ursprunge des Rechts nicht entfernen. Es sei ein Anderes, wenn man sage, Gott könne Einiges nicht thun, ein Anderes, der Mensch solle das thun oder lassen. Bei Gott komme das aus der Vollkommenheit seines Wesens, bei dem Menschen aus dem Gebote des Gesetzgebers. Darum, behauptete Veltheim[2]), gebe es nach Pufendorf keine absolut schändliche Handlung, worauf Pufendorf erwiederte: was aus dem Willen Gottes sei, das stimme mit der Weisheit und Gerechtigkeit Gottes überein, das sei nicht entgegengesetzt; darum habe er blos dasjenige Recht untersucht, was in den Menschen falle, nicht das Recht der Engel und Teufel[3]); Gott würde nur sich selbst widerstreben, wenn er dem Menschen solche Handlungen injungiren wollte. Pufendorf, Alberti und Zentgrav stritten auch über Moraltheologie. Alberti sagt: Gott ist der einzig wahre Urheber des Naturrechts und Zweck aller mensch-

[1]) Specimen controversiarum.

[2]) De statu controversiae.

[3]) Spec. controv.: exinde unice mihi propositum fuit jus, quod in homines cadit, inquirere.

lichen Handlungen; das Naturrecht leitet jene Handlungen zur Ehre Gottes. Pufendorf sagt, das gehört nicht in das Naturrecht, sondern in die Moraltheologie, und bemerkt, daß er mit Alberti sonst übereinstimme, wenn dieser versichere, die Ursache des Naturrechts sei Gott, weil Gott gewollt habe, daß solche Principien in uns sein sollen; auch wenn er sage, daß das zu den beiden Ständen der Integrität und Corruption gehörige Ehrbare von Gott abhänge. Es verhalte sich damit, wie mit der nothwendig essentiellen Proposition, der Mensch könne nur vernünftig sein, sonst sei er nicht Mensch; die Nothwendigkeit der menschlichen Wesenheit sei durch göttlichen Beschluß unveränderlich geordnet und bestimmt worden; daher im Naturrecht die Abhängigkeit der Verbindlichkeit von Gott. Zentgrav räumte ein, daß Pufendorf den göttlichen Willen als Princip der Moralität annehme, daß das Naturrecht auf denselben bezogen werden müsse, sofern es Gesetz sei und die Kraft der Verbindlichkeit habe, aber fingirte, daß das Recht zu dem göttlichen Willen sich vorhergehend verhalte, sofern der Mensch unadäquat und endlich betrachtet werden müsse[1]).

An die Controverse über die essentielle Gerechtigkeit Gottes schließt sich eine andere über die Bedeutung und Beziehung des Naturrechts auf die Menschheit an. Pufendorf will, das Naturrecht soll aus der reinen Vernunft auferbaut werden, die theologische Thesis der essentiellen Gerechtigkeit Gottes soll darin keinen Platz haben. Seine Forderung ist daher nur consequent, wenn das Naturrecht nicht auf den Glauben eines besondern Volkes eingeschränkt, sondern auf die ganze Menschheit bezogen werden soll. Pufendorf motivirt dies näher so: die Vernunft kommt allen Menschen zu, das Naturrecht ist der Vernunft gemäß zu behandeln, deshalb muß es so entwickelt und dargestellt werden, daß alle Menschen es fassen können[2]). Er sagt: seine erste Sorge sei gewesen, das Naturrecht in die Form der rechten Disciplin zu bringen, nach welcher die Theile unter einander wohl zusammenhängen und evident aus einander folgen müssen, weshalb er es sich habe angelegen sein lassen, eine Fundamentalproposition zu bilden, welche alle Gebote wie in ein Compendium zusammenfasse, so daß sie aus derselben durch

[1]) Specilegium.

[2]) Ad captum omnium hominum.

klare Subsumtion dann leicht abgeleitet und darin aufgelöst werden können. Solle sie sich bewähren, dem Zwecke gemäß sein, so müsse das Naturrecht dem allgemeinen Verständniß der Menschen angepaßt und über den besondern Cultus eines Volkes erhoben werden; so müsse gezeigt werden, daß das Naturrecht aus der allgemein menschlichen Vernunft erkannt werden könne; so müsse die Fundamentalproposition aus Wahrnehmungen, welche die Natur der Dinge und des Menschen betreffen, auferbaut werden und müsse von Jedem gefaßt und begriffen werden können, welcher seiner Vernunft mächtig sei. Die Proposition soll gerade so gebraucht werden, wie die Hypothese in der Physik, und soll denselben Nutzen wie diese haben, aber darum sei sie keine solche Hypothese, weil sie nicht als wahr vorausgesetzt werde; man könne nicht ohne Weiteres annehmen, ob sie der Natur der Dinge gemäß sei oder nicht, sondern sie werde in ihrer Wahrheit durch zweifellose Gewißheit und durch offenbaren Beweis unterstützt[1]). Glaubensartikel, vom Sündenfall, von der Erlösung des Menschen durch Christum und dergleichen sollen darum auf die Behandlung des Naturrechts nicht angewendet werden dürfen, weil dieses für das Verständniß aller Menschen eingerichtet sein müsse. Solche Anwendung dürfe so wenig stattfinden, als das Mysterium der Dreieinigkeit auf die Physik[2]). Das Naturrecht sei als das allen Völkern gemeinsame Recht so darzustellen und zu erörtern, daß sowohl die Handlungen einzelner Menschen als ganzer Völker darnach gebildet und darnach ohne Unterschied der Religion geleitet werden können.

Pufendorf sagt: die Doctoren, welche auf die Worte des römischen Bischofs schwören und alle Macht den Priestern zuwenden möchten, haben das Naturrecht und die ganze Doctrin der Sitten in große Finsterniß gebracht. Das Naturrecht hat dagegen viel Licht von dem römischen Rechte empfangen, denn das römische Recht hat Manches auf die rechte Vernunft und Billigkeit zurückgeführt. Die römischen Juristen haben zwar viel behandelt, was zum Naturrecht

[1]) Specimen controv.

[2]) Epist. ad Scherzerum: Seu ut apertius dicam, articuli fidei de lapsu Adami, peccato originis, satisfactione Christi, fide, justificatione hominis et similes non magis ex disciplina juris naturae, ad captum omnium gentium adornata, dijudicare possunt aut debent, quam mysterium trinitatis ex physica.

gehört, aber eine besondere Disciplin des Naturrechts war trotzdem doch nöthig, wenn es anders vollkommen sein sollte. Das Naturrecht ist nämlich im römischen Rechte mit positivem Rechte, also mit einem Rechte untermischt, welches dem Geiste eines besonderen Volkes oder Staates angehört. Die Werke der alten Philosophen enthalten gleichfalls Manches zur Erläuterung des Naturrechts, aber doch nicht genug, daß naturrechtlich darnach die Sitten hätten reformirt werden können. Man kann die Stoischen Lehrsätze leicht in ein naturrechtliches Compendium bringen, allein die Schulen haben sie vernachlässigt, indem sie sich an die Dogmen des Aristoteles hielten. Die Ethik des Aristoteles befaßt zwar die Principien der menschlichen Handlungen, aber sie ist kaum etwas Anderes als die Pflichtenlehre eines besondern griechischen Staates. Aristoteles hat auch im Politikus die Institutionen des griechischen Staates, nicht die ganze Menschheit vor Augen gehabt, was ein großer Fehler ist. Pufendorf wollte das alles nachweisen und erörtern, wollte ein eignes Buch darüber schreiben, wenn er nicht „mit seinen Verläumdern" in unabsehbare Händel gerathen wäre[1]).

Pufendorf vertheidigt seine Ansicht des Naturrechts als Sache der ganzen Menschheit auch gegen Seckendorf, welcher meint, daß das Naturrecht aus christlichen Principien abgeleitet werden, oder wenn aus Vernunftprincipien, jene durch diese gemildert werden sollen. Seckendorf nennt die Ableitung des Naturrechts aus Vernunftprincipien eine Methode der Heiden, welche man in der christlichen Welt nicht blos entbehren könne, sondern verschmähen müsse, weil sie das Fundament des göttlich offenbarten Rechts hintansetze[2]). Obwohl Pufendorf versichert, er verschmähe keineswegs das göttlich offenbarte Recht, sondern erkenne dasselbe vielmehr an, so meint aber Alberti, daß ein allgemein vernünftiges Naturrecht mit der theologischen Wahrheit nichts zu thun habe. Er sagt: es ist nicht Zweck und Ziel der heiligen Schrift, die Principien des Naturrechts zu erörtern, wenn gleich viele natürliche und moralische Dinge aus demselben entnommen werden dürfen. Dagegen meint Pufendorf, daß solche Principien zum Verständniß aller Menschen aus demselben wirklich gebildet werden können. Er sagt: ein

---

[1]) Specimen controv.

[2]) Im Christenstaat.

Naturrecht, aus der Schrift auferbaut, ist blos für Christen, nicht für Heiden und Türken, es ist diesen unverständlich; aber wird es für das Verständniß aller Menschen eingerichtet, so ist es für Heiden und Christen zugleich, denn diese sind nicht weniger vernünftige Menschen als jene. Eine allgemein vernünftige, universelle Methode können Heiden, Juden, Türken und Christen, können alle Menschen fassen, denn diese unterscheiden sich durch das Naturrecht nicht als Menschen, sondern durch eine besondere Religion als Gläubige von einander. Die Christen haben keine besondere Methode des Naturrechts, denn der Begriff des Rechts ist ein allgemeiner; ein besonderes christliches Naturrecht giebt es nicht. Das christliche Recht ist in diesem Sinne kein allgemeines, aber umgekehrt ist das Naturrecht, das allgemeine Recht christlich[1]). Alberti verwirft das Naturrecht für alle Menschen, er will dasselbe nur zu Gunsten der Christen[2]), denn er sagt, ein allgemeines Recht im Pufendorfschen Sinne ist wie ein allgemeiner Glaube, eine allgemeine Sprache, es giebt keinen Glauben, keine Sprache für alle Menschen. Alberti nennt deshalb den Pufendorf Doctor der Heiden[3]). Pufendorf sagt: zum Naturrecht Albertis im specifisch christlichen Sinne können nicht alle Menschen, sondern nur Christen gelangen; aber eine specifisch christliche Vernunft giebt es nicht, weshalb das Naturrecht allgemein verständlich, für alle Menschen abgefaßt werden muß. Das Naturrecht muß allgemein vernünftig, d. h. philosophisch betrachtet werden, nicht theologisch, wie Alberti thut. Ein specifisch christliches Naturrecht ist ein Unding, weil so Vieles in der heiligen Schrift und im christlichen Glauben über die Vernunft hinausliegt, was man nur glauben, nicht wissen kann, welches gar nicht Princip der Erkenntniß und darum auch nicht der Erkenntniß des Rechts ist. Das Naturrecht handelt von den Regeln der Handlungen und Geschäfte der Menschen, nicht sofern sie Christen, sondern Menschen sind; den Christen ein besonderes Naturrecht ertheilen zu wollen, ist wirklich absurd. Die Menschen haben das Naturrecht als Christen und Nichtchristen mit einander gemein. Wollen die Christen sich nicht in dieser Hinsicht mit den Andersgläubigen verstän-

[1]) Com. sup. inven. ven. Lips. pul.

[2]) In gratiam Christianorum.

[3]) Doctor gentium.

digen, so machen sie das Naturrecht auch bei diesen gegen sich unnütz und unwirksam. Alberti behauptet, daß das besondere Princip seines Naturrechts accurater, reeller sei, als die allen Menschen inwohnende Kenntniß. Darum soll dasselbe aus einer höheren Doctrin beurtheilt werden müssen. Zentgrav meint, wenn man die Gebote des natürlichen Rechts in der heiligen Schrift sammeln werde, wie sie für das Verständniß aller Menschen seien, so werde man nach keiner andern Disciplin des Naturrechts weiter verlangen. Er sagt, die christliche Religion ist jeder anderen vorzuziehen, deshalb muß man annehmen, daß sie allgemein verständlich ist; das soll man um so mehr thun müssen, als das Christenthum den Vorzug der jüdischen Religion vor der heidnischen aufgehoben und das Heil durch Christum sowie das gemeinsame Recht allen Völkern ohne Unterschied ertheilt habe. In dieser Beziehung, sagt Pufendorf, urtheile Zentgrav, wie Suarez, Vasques, Durandus und andere Scholastiker, die das Recht als dem göttlichen Willen vorhergehend bestimmen.

Pufendorf sagt, die ersten Menschen haben die Gebote des Naturrechts wahrscheinlich aus einer besondern göttlichen Unterweisung statt aus eigener Vernunft angenommen. Aber es wird schwer sein, alle Völker von der Authentie jener Tradition und von der Zahl der Gebote zu überzeugen, alsdann die nothwendige Uebereinstimmung jener Gebote mit der menschlichen Natur nachzuweisen, und zu zeigen, daß alle menschlichen Handlungen nach derselben geordnet und regiert werden können. Darum ist es nothwendig, das Naturrecht nach dem Sinne und dem Geschmacke des ganzen Menschengeschlechts anzunehmen[1]), denn alle Menschen sind in Hinsicht des Genusses des Naturrechts gleich. Man hat die naturrechtlichen Gebote im N. T. auf alle mögliche Weise zu erläutern versucht, auch scheint in der christlichen Theologie fast kein Gebot zu fehlen, was nicht im Allgemeinen zur Ordnung und Regierung der menschlichen Handlungen und Sitten dienen kann; nichts destoweniger fordert die Wissenschaft auch bei den Christen eine besondere Disciplin des Naturrechts, weil das ganze Menschengeschlecht nicht in die christliche Religion einstimmt, aber doch ein gemeinsames Gesetz nöthig hat. Derjenige Theil des christlichen Glaubens, welcher von den Sitten handelt, hat viele

---

[1]) Ad gustum totius generis humani adoptaturo necessum fuit ponere.

Dogmen auf den Willen und die Autorität Gottes gegründet, aber untersucht wenig andere Gründe, so daß die naturrechtlichen Gebote allein der göttlichen Autorität angepaßt werden. Die Religion ist überdies zu einem höhern Zweck bestimmt und angeordnet, als daß sie blos innerhalb der Grenzen dieses Lebens eingezwängt werden könnte; dazu kommt noch, daß man weder in den authentischen Büchern des N. T. noch in den Commentaren desselben etwas findet, das zum Naturrecht gehört, wenn man gleich nicht leugnen kann, daß das Naturrecht viel Licht und Hülfe aus den heiligen Büchern und den Commentaren der ersten Zeit empfangen habe.

Die Polemik über das Naturrecht als Sache der Menschheit, der ganzen oder blos der christlichen Welt steigerte den Gegensatz des orthodoxen und heterodoxen Glaubens immer mehr. Pufendorf sagt: Grotius hat Allen den Weg gezeigt, aber hat Manches, was von dem Glauben der Kirche abweicht; das geht jedoch das Naturrecht nicht an und verdirbt dasselbe nicht; es bewirkt nicht, daß das Recht dem orthodoxen Glauben zuwider sei. Er sagt ferner: Hobbes hat viel Fremdes und Falsches in die Glaubenslehren gebracht, daraus darf man aber nicht schließen, daß das Naturrecht gegen den orthodoxen Glauben sei; das Gold verliert nicht dadurch, daß es mit andern Metallen gemischt wird. Das Albertische orthodoxe Compendium des Natur- und Völkerrechts ist aber eine wundersame Kreatur. Gesetzt, die Kirche nimmt dasselbe an, so wird wegen des Symbolums doch bald ein anderes nöthig sein. Die Türken und Heiden werden im Sinne ihres Glaubens ebenfalls solche orthodoxe Compendien haben müssen. Compendien der Art können die Handlungen der Völker noch weniger leiten und ableiten, als die Nationen in der Religion übereinstimmen. Man sollte Worte wie Orthodoxie und Heterodoxie ein für allemal den Theologen überlassen, denn die Vernunft ist so wenig orthodox als heterodox; das Princip derselben ist die Natur der Dinge. Orthodox und heterodox paßt blos für den Glauben, nicht für die Vernunft. Die Mixtur des Albertischen Compendiums ist weder ein Compendium der theologischen Moral noch eine Stütze des Naturrechts, auch dient es nicht dem positiven Recht zur Grundlage. Wenn man das Naturrecht von den Schulen aus lauter Glaubenseifer proscribiren will, so tritt an die Stelle der Moralphilosophie die Moraltheologie, dann muß selbst das Albertische Compendium

in eine andere Form gebracht werden, weil die Moraltheologie einen größeren Umfang als jenes Compendium hat. Die Hypothese Albertis ist theologisch, nicht philosophisch, sie ist eine Mixtur aus allen möglichen Propositionen; Alberti will sie nicht philosophisch haben, weil die Philosophie einen letzten Beweis verlangt. Alberti sagt: das Princip ist die geoffenbarte Theologie, und davon hängt die Orthodoxie und Heterodoxie ab. Pufendorf entgegnet: es wird weder orthodox noch heterodox philosophirt: wer der Philosophie aus der offenbarten Theologie etwas beimischt, der philosophirt nicht orthodox, sondern theologisirt.

Alberti stellte schon in der Protheoria zum Grotius mehrere Hypothesen auf, um das orthodoxe Naturrecht auf denselben aufzuerbauen. Die Haupthypothese war die Integrität der menschlichen Natur, welche von ihm zum Princip erhoben wurde. In der Paränesis wiederholte er sie und leitete das Naturrecht aus derselben ab. Seine Erörterung ist in dieser Beziehung folgende: die reine Kenntniß des Naturrechts kann nur aus der orthodoxen Lehre des Standes der Integrität geschöpft werden; der Grund ist, weil das Naturrecht zu den Reliquien des göttlichen Ebenbildes gehört, welche der Mensch im Stande der Unschuld gehabt hat[1]). Wir müssen annehmen, daß wir aus dem gegenwärtigen Zustand in den früheren, aus dem unglücklichen in den glücklichen, aus dem unruhigen in den ruhigen zurückkehren müssen, damit wir das Naturrecht rein und ungetrübt wiederfinden. Gott hat nach Augustinus den Menschen recht geschaffen[2]). Das müssen auch wir annehmen, wenn wir das Naturrecht aus der ursprünglichen Richtigkeit ableiten wollen. Auf diese primäre Richtigkeit[3]) kommt es an. Denn es ist gleichgültig, ob der erste Mensch lange oder kurze Zeit im Besitz des Naturrechts gewesen ist; es genügt, wenn das Naturrecht nur ursprünglich und vollkommen war und die Reliquien des Naturrechts in uns mit demselben verglichen werden können. Immerhin mögen die Gegner versichern, daß das Naturrecht im Stande der Integrität nicht erwähnt werde, kein Christ werde die ursprüngliche Vollkommenheit des ersten Menschen deshalb leugnen wollen, und keiner in Abrede stellen

---

[1]) Conf. Val. Alberti, specimen vindiciarum Cap. 1. §. 2.

[2]) Quod fecerit deus hominem rectum.

[3]) Primaeva rectitudo.

mögen, daß der erste Mensch das Naturrecht genau gekannt und in allen seinen Handlungen beobachtet habe[1]). Sage man, man wisse von dem ursprünglichen Menschen nur durch Erfahrung, das sei keine aus dem Lichte der Vernunft fließende Hypothese der Wissenschaft — so sei es aber das Eigenthümliche der christlichen Philosophie, die Hypothesen ihrer Thesen aus der heiligen Schrift zu entnehmen. Frage man mit Pufendorf, warum man das Naturrecht nicht lieber aus den Handlungen des Erlösers, statt aus dem Stande der Integrität ableite, so solle man doch bedenken, daß das Naturrecht nicht ursprünglich in ihm gewesen sei, und darum auch derselbe nicht Princip des Naturrechts sein könne. Pufendorf meint dagegen, wenn das Albertische Integritätsprincip das wahre Princip wäre, so wäre das Naturrecht ein Glaubensartikel; solche Hypothese wäre dem Menschen als solchem unbekannt, wäre ein besonderes christliches Princip des Naturrechts, welches selbst nichts Besonderes, sondern ein allen Menschen Gemeinsames sei. Wenn man den Menschen naturrechtlich nach dem Stande der Integrität betrachten wolle, wie er ursprünglich gewesen sei, so abstrahire man davon, daß das historisch, gewesen, nicht Sache beobachtender Vernunft, sondern des Glaubens, der Theologie sei; wogegen die Philosophie das Gegenwärtige betrachte. Die Lehre von der Aehnlichkeit des Menschen mit Gott vor dem Fall sei ein Dogma, welches die Vernunft nicht kenne, und deswegen zum Naturrecht nicht passe[2]).

Alberti sieht den ursprünglichen, ersten Menschen aus dem Grunde als einen glücklichen an, weil man in der christlichen Philosophie keine Hypothese voraussetzen dürfe, welche dem geoffenbarten Worte Gottes zuwider sei. Er sagt: Alle, welche über den Ursprung des Rechts nachgedacht haben, haben nach dem Zeugnisse Gassendis den primären Zustand des Menschen vorausgesetzt und angenommen. Die ersten Menschen haben das Prärogative der Ordnung, warum soll man sich nicht an sie als an diejenigen wenden, welche zuerst gelebt haben? Daraus entstehe keine Confusion des Naturrechts mit der Moraltheologie, wie man eingewendet habe.

---

[1]) Fuit jus naturae principium ejus dirigens habituale, ubi actuale, per brevitatem temporis, esse non potuit. Id vero quod habituale diximus, nullum est aliud, quam quod manet ante actionem, quid deinde in hac exercenda sit observandum caet.

[2]) Specimen controv.

Die Moraltheologie verdanke ihre Thesen dem Worte Gottes; das Naturrecht entlehne von dem Worte Gottes keine Hypothesen; die Moraltheologie ahme die offenbarte Theologie, das Naturrecht die christliche Philosophie nach[1]). Alberti sagt: das Naturrecht fängt mit der Natur an, deshalb wird es nur in dem ältesten primären Zustande des Menschen gefunden. Dieser Zustand ist derjenige, in welchen Gott den ersten Menschen selbst gesetzt hat. Er kann deshalb von dem Stande der Integrität nicht fern sein. Nur wenn man dies einsieht, lernt man Gott als den Urheber des Rechts verehren, erkennt man die Axiome des Naturrechts viel sicherer, als wenn man auf dem schlüpfrigen socialen Fundamente baut und Hypothesen erdichtet[2]). Pufendorf, sagt er, fingirt den menschlichen Zustand und macht den ersten Menschen zu einem unglücklichen, elenden Menschen[3]). Pufendorf erklärt dagegen, daß er blos fingire, wie unglücklich ein Mensch sein würde, wenn derselbe in eine uncultivirte Welt ausgesetzt allein und verlassen leben müßte, und Gottes besondere Fürsorge ihn nicht in Schutz nähme[4]); er verschmähe den Stand der Integrität nicht, sondern abstrahire nur von demselben, weil er zur geoffenbarten Theologie gehöre. Alberti blieb bei seiner Meinung; er sagt: Pufendorf fingirt gegen das *ὑπογραμμον* des heiligen Geistes einen elenden Menschen[5]) und leitet von diesem die Socialität in der Disciplin des Naturrechts ab; er dreht es also um, denn er betrachtet den Menschen als von aller Hülfe entblößt, er weiß wohl, daß der Mensch, ehe er sündigte, im Stande der Integrität gelebt hat, er will diesen aber nicht für den natürlichen anerkennen, weil derselbe den Heiden unbekannt ist, nach deren Fassungsvermögen das Naturrecht formirt werden

---

[1]) Ostendi nimirum, hoc inter illas discriminis esse, quod theologia moralis ipsas theses suas verbo debeat; disciplina vero juris naturalis hypotheses saltem nonnullas inde mutuetur.

[2]) Val. Alberti, defens. adv. J Rond. dissert. epist.

[3]) Val. Alberti, notae ad Pufend. specil. controv.

[4]) Sam. Pufendorfii specileg. controv. cir. jus nat. ipsi mot.: Ego fingo hominem undique in mundum projectum, ut declararem, quam miser futurus esset homo solus in mundo inculto destitutus, et ni peculiari numinis cura foveretur.

[5]) Ibid.: Ast ego non excludo statum integritatis, sed ab eo praescindo, tanquam qui ad theologiam revelatam pertineat.

soll. Erstens entfernt er den Stand der Integrität, dann nimmt er seinen ursprünglichen Menschen als unglücklich an, um aus dieser unglücklichen menschlichen Natur die Gesellschaft und aus der Gesellschaft das Naturrecht abzuleiten. Er ist zu dieser Einbildung nicht durch Abstraction der Existenz eines solchen ursprünglichen Menschen, sondern durch Abstraction von demselben gekommen. Er betrachtet den ersten Menschen als einen unglücklichen, elenden Menschen nicht hypothetisch, sondern kategorisch; er sich davon ab, daß derselbe vollkommen gewesen ist. Als er gemerkt, daß Alle, welche über das Naturrecht geschrieben, auf die ersten Zeiten zurückgegangen seien, habe er geglaubt, dasselbe thun zu müssen. Er habe wohl gewußt, daß die Menschen in der ersten Zeit glücklich gelebt, aber weil die Heiden von dieser Zeit nichts wissen, habe er an etwas gedacht, das auch jene zulassen könnten. Das habe er nun bei Hobbes gefunden, aber habe ihm bei diesem doch zu schroff und hart geschienen, auch habe der Krieg Aller gegen Alle auf den ersten Anblick selbst die Heiden erschrecken können; deswegen habe er milder nicht den unruhigen, bösen, sondern den ruhigen, aber unglücklichen Menschen angenommen, und habe diesem sein Socialitätsprincip, um dasselbe zu stützen, supponirt. Hobbes und Pufendorf hätten den ersten Menschen positiv, aber elend, in's Leben eingeführt, dieser privativ und fingirt, jener in Wirklichkeit existirend[1]). Fasse Pufendorf den Menschen als einen unglücklichen, elenden Menschen, so sei das kein Hinderniß, daß er im primären Zustande glücklich gewesen sei, wenn er gleich durch Fiction voraussetze, daß er von aller göttlichen und menschlichen Hülfe verlassen gelebt habe. Er, Alberti, lehre den ursprünglichen, unverderbten Menschen nach dem Bilde Gottes, er überschminke die wahre Existenz desselben nicht durch Erdichtung eines elenden Menschen; er fingire gegen die ausdrückliche Offenbarung Gottes kein Recht, es sei denn, daß dasselbe vorher bewiesen werde. Er wisse wohl, daß Hobbes den Krieg Aller gegen Alle für eine wahre These, Pufendorf die Fiction des elenden Menschen für eine Hypothese halte — nichts destoweniger wichen Beide von der göttlichen Offenbarung ab, welche von der Eintracht und Glückseligkeit der ersten Menschen Zeugniß gäbe. Wenn auch Hobbes nicht den ersten Menschen und Cartesius nicht

---

[1]) Val. Alberti, epist. ad Seckendorf.

die ungeschaffene Welt als elend gegen die heilige Schrift fingire, so habe keiner doch den wahren Ursprung derselben gewußt. Auch Strimesius behauptet, daß der Naturzustand Pufendorfs und Hobbes' derselbe sei, und fragt, wo die Gesellschaft wäre, in welcher Alle das Recht der Freiheit, des Naturzustandes hätten? Pufendorf antwortet, Strimesius substituirt die Gesellschaft der Geselligkeit, indem er der Bewahrung des Einzelnen nicht die Bewahrung des Allgemeinen entgegensetzt[1]).

Pufendorf erörtert: im Stande der Integrität lebten blos zwei Menschen kurze Zeit mit einander; nach jener Zeit findet sich auf Erden ein vervielfachtes Menschengeschlecht; zum Naturrecht gehört schon eine gewisse Ordnung und Regierung, darum kann im Stande der Integrität von einem Naturrecht nicht die Rede sein. Man darf sich auf Schriften für ein Naturrecht in jenem Stande nicht berufen; man findet die Versicherung, daß das Naturrecht zu den Reliquien des göttlichen Ebenbildes gehöre, nicht in dem Worte Gottes erwähnt. Die Theologen haben das angenommen, damit der Mensch die Kenntniß dessen, was er thun und lassen soll, auch nach dem Fall besitzen möge. Alberti meint, es komme nicht auf die kürzere oder längere Zeit, sondern auf die Vollkommenheit an: so dirigire die Magnetnadel unzählige Schiffe nach verschiedenen Richtungen, so dirigire die Uhr den Staat nach verschiedenen Functionen. Zur Ordnung genüge die allen Menschen eingeborene Kenntniß, aber die Erkenntniß des Christen sei eine besondere, distincte; Jedermann suche jene Versicherung in den Fundamentalartikeln des christlichen Glaubens, das alles wörtlich nachweisen zu wollen, sei aber eine neue Methode[2]). Pufendorf sagt dagegen: die Schrift enthält zwar allgemeine Rechts- und Sittengebote, aber verbietet nicht, daß dieselben durch natürliche Vernunft erkannt werden; will Alberti das Naturrecht nach der Schrift formiren, so dürfen die Heiden das natürliche Gesetz verletzen. Gesetzt, die natürlichen Gebote seien in der Schrift alle enthalten, so stehe das dem Naturrecht nicht entgegen, welches eigene Principien und Beweise aufstelle, weil die Schrift die Vernunft nicht aufhebe; im Gegentheil sei ein solches Naturrecht nothwendig, denn die Schrift

[1]) Specimen controv.

[2]) Val. Alberti, specimen vindic.

beweise das Naturrecht nicht, zeige den Inhalt desselben nicht auf, die Schrift sei nicht Wissenschaft. Gesetzt ferner, die naturrechtlichen Gebote seien in Theologie und Philosophie dieselben, so sei doch der Philosophie, wenn nicht die Wahrheit der Gebote, aber die Methode, die Art des Beweises eigenthümlich. Und selbst die Theologie entnehme ihre Methode nicht aus der Schrift, sondern aus der Philosophie und Vernunft. Das Naturrecht sei eine eigene wissenschaftliche Disciplin, welche nach ihrem Princip, nach der Art des Beweises, wie jede andere Wissenschaft, der Vernunft angehöre. Sage die Theologie von der Philosophie, die menschliche Vernunft sei schwach, so sei die Vernunft der Theologen nicht weniger schwach, als die Vernunft der Philosophen; die Theologen, die die heiligen Dogmen behandeln, widersprechen sich nicht weniger, als die Philosophen. Der Glaube helfe der Schwäche der Vernunft nicht auf, denn die Gläubigen irren in dieser Beziehung nicht weniger, als die Denker. Solle es gar keine Art des Beweises geben, so sei auch die Theologie nicht gewiß. Das Naturrecht habe keine Hypothesen nöthig, sondern entspringe aus sichern und wahren Principien [1]). Alberti streitet dagegen: Wenn Pufendorf meine, daß sie nicht sowohl über die Sache, als über die Methode stritten, indem er, Alberti, das Naturrecht aus dem Paradiese ableite, während Pufendorf dasselbe aus vernünftigen, natürlichen Principien entwickele, so müsse er dagegen behaupten, daß das ein Unterschied in der Sache selbst sei, denn er, Alberti, leite das Naturrecht nicht aus jenen Principien her und fingire ebensowenig einen unglücklichen Zustand des ersten Menschen, sondern lehre eine specifisch christliche Philosophie, deren Behandlung sich aus den Reliquien des göttlichen Ebenbildes ergebe, welches der Mensch im Stande der Integrität gehabt habe. Sie sei nicht, wie Pufendorf wolle, ohne Unterschied des Glaubens in dem Sinne Sache der Menschheit, daß kein anderes Princip und Norm der Dinge sei, als die gesunde Vernunft, und wahr sei, was dieser gemäß sei, und falsch sei, was derselben nicht gemäß sei; man müsse zwischen Object und Princip der Erkenntniß, zwischen dem, was sei, und recht sei, unterscheiden; letzteres sei am meisten in der offenbarten Theologie der Fall [2]).

---

[1]) J. Rond. diss. epist.

[2]) Val Alberti, specimen vindic.

Pufendorf sagt: es ist gegen alle Methode, Hypothesen zu einer allgemeinen und ihrer Natur nach früheren Wissenschaft aus einer besondern Disciplin zu entnehmen. Alberti unterschied in dieser Beziehung zwischen τό ὅτι und τό διότι: das, sagt Pufendorf, paßt nicht hierher; daß eine Sache existirt, kann nicht die Stelle einer Hypothese vertreten. Sage man: die Erde existirt oder ist, so sei das keine astronomische Hypothese; aber sage man: die Erde bewegt sich, so sei das eine solche Hypothese. Eben so wenig sei die Versicherung: der erste Mensch sei heilig und gerecht gewesen, eine Hypothese; daraus könne ein Theorem nicht abgeleitet werden; sage man aber: der Mensch soll sich nach der Gerechtigkeit des ersten Menschen bilden, so sei das zwar eine Hypothese, aber dieselbe sei theologisch und philosophisch falsch, ja unmöglich. Sie sei deswegen unmöglich, weil die Gerechtigkeit des ersten Menschen von derjenigen verschieden sei, durch welche wir gerecht werden sollen. Der erste Mensch sei unmittelbar gerecht gewesen und habe Gott gefallen, aber unsere Werke gefallen Gott nur durch Jesum Christum. Adam werde uns nirgends in der Schrift als ein Muster vorgehalten, nach dem wir uns bilden sollen. Alberti meine, Gott habe die ersten Menschen durch das Verbot, nicht zu essen vom Baume der Erkenntniß, von der Sünde zurückgehalten; es wäre aber keine Sünde gewesen, wenn Gott es nicht verboten haben würde, also habe Gott die Sünde nicht zurückgehalten, oder habe die ersten Menschen von der Sünde abgehalten, sondern habe bewirkt, daß die Handlung derselben Sünde geworden sei, welche nach dem natürlichen Gesetze keine Sünde war[1]). Die Folge habe gelehrt, daß der erste Mensch habe sündigen können, aber da der Mensch im Paradiese keine böse Begierde hatte und im Stande der Gnade die göttliche Ebenbildlichkeit besaß, habe sein Herz nur dem Guten zu- und dem Bösen abgewendet bleiben müssen. Darauf erwiedert Alberti: gerade deswegen hat Gott die Menschen durch ein negatives Gebot von der Sünde abgezogen. Pufendorf sagt dagegen, daß von natürlichen Geboten, nicht von positiven die Rede sei: vom Holz zu essen, sei keine Sünde gewesen, wenn Gott es nicht verboten gehabt hätte. Alberti sage zwar, daß er keinen kenne, welcher an der ursprünglichen Vollkommenheit des Menschen gezweifelt habe — aber

[1]) Specimen controv.

er möge nur den Philo und Augustinus lesen, diese hätten das schon allegorisch betrachtet, und selbst Neuere, wie Grotius, hätten die primitive Vollkommenheit anders als die Gläubigen genommen. Wenn man das Historische auch zugeben könne, so müsse man aber leugnen, daß die heilige Schrift wegen der wenigen Worte über den paradiesischen Zustand den Nutzen gewähre, daß man daraus ein System des Naturrechts für die ganze Menschheit nach der allgemeinen Vernunft erbauen könne; auch sei es für letzteres gleichgültig, ob ein Stand der Unschuld je gewesen sei, oder nicht. Uebrigens kämen die ersten bürgerlichen Gesetze, deren die Christen sich erfreuten, von den Heiden, nicht insofern sie Heiden, sondern vernünftige Menschen seien; so trügen sie, ohne daß sie's wüßten, das Ihrige zu der Ansicht Albertis bei. Welch ein Schluß: die Heiden gaben nach natürlichen Principien, nach gesunder Vernunft bürgerliche Gesetze, die christlichen Theologen zählen diese Principien zu den Reliquien des göttlichen Ebenbildes; also kommen die Heiden den Hypothesen Albertis am nächsten, welcher das Recht aus dem Stande der Integrität ableitet[1]). Alberti sagt, er ertheile das Naturrecht allen Menschen, folglich auch den Heiden, er beziehe das Naturrecht auf die Reliquien des göttlichen Ebenbildes, welche dem ganzen Menschengeschlecht gemeinsam seien[2]). Pufendorf bleibt dabei, daß das Leben der ersten Menschen ein Factum sei, welches man nur aus der Schrift wissen könne; ein solches Factum sei keine wissenschaftliche Frage, sondern gehöre dem geoffenbarten Glauben an. Alberti, sagt Pufendorf, raisonnire in den Tag hinein, wenn er behaupte: die ursprüngliche Gerechtigkeit wäre bei dem ersten Menschen gewesen, dessen Reliquien auf uns gekommen seien; also müsse die Gerechtigkeit von demselben entnommen werden. Es frage sich daher, ob die Gerechtigkeit der Handlungen, welche in der Geschichte des Paradieses vorkomme, auch auf den gegenwärtigen Zustand des Menschengeschlechts angewandt werden könne? Von den Handlungen im Paradiese wisse man nur wenig, man wisse blos, daß Adam den Thieren Namen gegeben, die Eva geliebt habe, und nackt umhergegangen sei. Alberti möge bei dem Rückblick der gött-

[1]) Apologia.

[2]) Val. Alberti, Specimen vindiciarum.

lichen Ebenbildlichkeit einmal einen paradiesischen Staat formiren. Er, Pufendorf, wäre begierig zu wissen, wie Alberti z. B. das Gebot, den Armen wohlzuthun, aus dem Stande der Integrität erläutern wolle, in dem es keine Armen gegeben habe? Wie er die Sorge für die Pupillen und das Erbrecht in jenem Stande erörtern wolle, da in demselben keine Mündel und Todten gefunden würden? Müßte er nicht nach Analogie des Standes der Corruption in dem Stande der Integrität auch eine Hebammenkunst und selbst eine Kunst des Henkers annehmen, wenn er anders consequent sein wolle? Wolle Alberti das Naturrecht aus der orthodoxen Lehre des Standes der Integrität schöpfen, weil das Naturrecht zu den Reliquien des göttlichen Ebenbildes gehöre, so sei das eine Täuschung; was er, Alberti, vom Naturrecht wisse, das verdanke er nicht der Orthodoxie, sondern dem Grotius; es sei daher absurd, daß er sich für die Integrität auf diesen berufe, da Grotius nicht den Menschen im Stande der Integrität, den ursprünglichen Menschen, sondern denjenigen Menschen meine, welcher noch nicht durch schlechte Erziehung und Gewohnheit verderbt worden sei[1]). Alberti leugnet die Consequenz, welche Pufendorf in Betreff jener Analogie zieht, er stellt die von ihm sogenannte Consequenz des Theoretischen auf's Praktische in Abrede: das Theoretische erklärten die Sinne, aber die Sinne lehrten nicht, Jedem das Seine geben, keinen beleidigen und verletzen; wenn man in dieser Hinsicht sicher gehen wolle, so müsse man sich an den ursprünglichen Menschen wenden, welcher allein recht gehandelt habe. Die Reliquien des göttlichen Ebenbildes seien nicht verderbt in uns, sondern würden von uns nur corrupt behandelt; man müsse darum in der Zurückführung auf den Stand der Integrität nicht auf das Licht der Natur, sondern auf das Licht der Gnade sehen. Unter den Geboten des Naturrechts seien nicht wenige dem corrupten Stande eigen, welche diesen zum Object und den Stand der Integrität zum Princip hätten. Pufendorf sagt: die Pflicht einer christlichen Disciplin des Naturrechts ist: den verderbten Menschen dem unverderbten zu conformiren; aber die Christen können und müssen in ihren Handlungen nicht auf den ersten Menschen zurückgeführt werden. Sie können nicht, weil die Verderbtheit der menschlichen Natur jene

[1]) Specilegium.

Vollkommenheit nicht zu erreichen vermöge; sie müssen nicht, weil die paradiesische Gerechtigkeit gesetzlich gewesen, aber das Fundament der christlichen Religion Christus sei. Alberti sagt, wenn Pufendorf mit dem wiedergeborenen Menschen komme, so sei das uneigentlich, denn man werde zugeben müssen, daß der ursprüngliche Mensch zur Tugend viel geschickter gewesen sei. Man müsse die verbindliche Kraft des Standes der Integrität normal auf das Naturrecht beziehen, das nenne Pufendorf zwar absurd, das komme ihm vor, als wolle man die Regeln der Medicin blos auf die Diät beziehen; aber das Naturrecht heile ethische, keine körperlichen Krankheiten. Wenn sich im corrupten Zustande Gebote fänden, welche im Stande der Integrität nicht angetroffen würden, aber sich bei der Fortsetzung desselben sicherlich eingefunden hätten, so entgegne Pufendorf, daß solches dem positiven Recht zukomme, nicht dem Naturrecht, z. B. das Verbot der Ehe zwischen Bruder und Schwester. Alberti unterscheidet in dieser Beziehung zwischen Sanction und Repetition des Gesetzes, zwischen primärem und secundärem Naturrecht, aber bekennt zugleich, daß alle Gebote des Naturrechts nach seiner Methode nicht der Art und Betrachtung seien.

Die Annahme Pufendorfs, daß das Naturrecht aus natürlichen Principien abgeleitet und für das Verständniß aller Menschen angeordnet werden müsse, zog ihm den Vorwurf zu, daß er den unglücklichen Zustand des Menschen über den glücklichen stelle und den ersteren Zustand zum Princip des Naturrechts mache. Pufendorf versichert dagegen, daß er diese Hypothese nirgends geltend gemacht habe. Strimesius sagt: es ist gar nicht zu entschuldigen, daß Pufendorf einen corrupten Zustand annimmt, und nicht einmal als einen wahren, hypothetischen, sondern blos als einen fingirten, erdichteten. Pufendorf ziehe blos den Stand der Corruption in Betracht, indem er dem socialen Zustande nirgends einen in Wahrheit existirenden Zustand entgegensetze. Pufendorf nennt das falsch, er lehre keinen corrupten Zustand, sondern das Gegentheil, er nehme nur an, daß der Mensch im Naturzustande von Niemanden als von Gott abhänge; er betrachte den Menschen nicht als ein Thier, sondern als ein mit Vernunft begabtes Wesen. Zentgrav sagt, deshalb, weil er von Gott so geschaffen worden; aber Pufendorf meint, nicht deswegen, weil Gott es so gewollt habe, sondern weil es die Wahr-

heit der menschlichen Natur selbst sei[1]). Er nehme neben dem vielen Guten freilich auch die Begierde an, weil die Nothwendigkeit eines bürgerlichen Lebens nicht ohne dieselbe verstanden werden könne. Das Naturrecht betrachte den Menschen, wie er jetzt sei, nicht wie er im Paradiese gewesen sei. Alberti sagt, die Vernunft, welcher Pufendorf immer das Wort rede, bleibe nicht gesund, wenn sie etwas der göttlichen Wahrheit Widersprechendes erdichte, wenn sie den ersten Menschen in die Welt hineingeworfen als elend und verderbt annehme, da doch derselbe im Paradiese genommen werden müsse. Er nennt Pufendorf deshalb einen Socinianer, wogegen dieser bemerkt, daß seine Ansicht mit den Träumen der Socinianer nichts gemein habe. Er fingire mit dem natürlichen Zustande des Menschen den Zustand des einsamen Menschen oder Einsiedlers, nicht eines ersten, paradiesischen Menschen, damit desto mehr erhelle, wie viel Trost dem Menschen vom Menschen komme. Was die Socinianer von dem Zustande Adams im Paradiese lehren, und was er, Pufendorf, von dem Zustande eines Menschen in dem angegebenen Sinne halte, sei verschieden wie Dichtung und Wahrheit. Er nenne einen solchen Menschen unglücklich wegen der Abstraction von allem menschlichen Leben, Erfindung und Bequemlichkeit, wodurch die Sache eine andere Bedeutung erhalte. Statt dessen werfe man ihm vor, daß er den Stand der Unschuld für einen elenden Zustand halte. Er frage, wo er geschrieben habe, daß der erste Mensch elend gewesen sei? Das habe er nirgends behauptet, sondern er habe blos gesagt: wenn man den Menschen von aller Gesellschaft entfernt, von Gott und Menschen verlassen denke, so werde der Zustand eines solchen Menschen der elendeste sein. Wenn man Jemanden alle Kleider und Geräthe, Instrumente, Speise und Trank nehme, wenn man ihn in eine Wüste oder auf eine menschenleere Insel bringe, so wolle er doch sehen, ob seine Gegner und Widersacher, seine Verläumder und Verdächtiger sich dort wohl finden möchten. Sein Naturzustand sei allein aus dem Lichte der Vernunft erkennbar, während der Stand der Unschuld aus der heiligen Schrift geschöpft werde; man dürfe schon deswegen beide Zustände nicht mit einander verwechseln. Sage daher

---

[1]) Diss. epist. sup. controv. quae Sam. Pufend. cum quibusd. ali. cir. jus nat. intercess.

Alberti, er, Pufendorf, gebe den außer der Socialität elendiglich lebenden Menschen für seine Hypothese aus, so sei das falsch, das sei nur eine Folge der Deportation, oder des Verbrechens der Aussetzung eines Kindes; das wolle doch wohl keiner einen glücklichen Zustand nennen. Aber Alberti versicherte, Pufendorf habe die Würde des Naturrechts ein für allemal verletzt, er habe einen ersten, unglücklichen Menschen nicht blos erdichtet, sondern habe denselben auch auf die Socialität angewendet. Darum, behauptet Gesenius, mache Pufendorf die Geselligkeit, nicht den Trieb zur Geselligkeit zum Fundamente des Naturrechts. Pufendorf bemerkt dagegen: die Geselligkeit ist nicht eher vorhanden, als die menschliche Natur; da sie sich auf alle Menschen erstreckt, wird sie nicht auf solche beschränkt, die mit uns durch eine besondere Gesellschaft verbunden sind [1]). Alberti nennt die Socialität ein chinesisches Dogma [2]) und sagt: solche universelle Geselligkeit oder Socialität kann nicht für die Regeln des Handelns gelten, weil die besondere Socialität das Gute, was sie hat, nicht ertragen kann. Pufendorf nennt das eine leere Furcht und sagt: er wolle die Menschen nicht selig machen, es genüge ihm, wenn sie in ihren Handlungen die Gesellschaft als den letzten Zweck vor Augen haben möchten: das schließe ein höchstes, edles Ziel nicht aus. Aber Alberti meint, nehme man blos die Geselligkeit an und sehe allein auf die äußeren Handlungen, so werde der höchste Zweck aller menschlichen Handlungen, die Ehre Gottes, nicht beachtet, und Schlimmeres könne man von dem göttlichen Gesetz nicht sagen. Das Naturrecht übe seine innere Kraft und Wirksamkeit auf die inneren Handlungen des Menschen, Pufendorf beschränke dasselbe auf die äußeren Handlungen; der Grund sei, weil er die Socialität annehme, welche nur vor dem menschlichen Gericht einen Sinn habe. Pufendorf verweise die Betrachtung der inneren Handlungen an die Moraltheologie, welche das Innere nach dem Gefallen Gottes componire. Man warf ihm vor, er setze das Fundament des Naturrechts nicht in die menschliche Natur, sofern diese nach der göttlichen Heiligkeit und Gerechtigkeit geschaffen worden, sondern von dem Schöpfer gesellig gemacht sei, so daß er die Geselligkeit mit dem Ketzer Hobbes annehme. Veltheim behauptet:

---

[1]) **Epist. ad Scherzerum.**

[2]) **Val. Alberti, not. ad Pufend. specil. controv. Cap. II.**

die Socialität Pufendorfs läßt keine Pflichten des Menschen gegen Gott zu, sie schließt sie aus[1]). Dagegen sagt Pufendorf: er entwickele die Pflichten der Menschen gegen einander, er entwickele also das, was unter den Menschen als Recht gelte und von denselben geübt werde; für diesen Zweck kenne er kein besseres und bequemeres Princip als die Geselligkeit, deren Kultur bei ihm die Stelle der Fundamentalproposition vertrete[2]); die Pflichten des Menschen gegen sich selbst fließen theils aus der Religion, theils aus der Socialität; sei der Mensch kein Kind Gottes und kein Glied der menschlichen Gesellschaft, so könne man jene Pflichten nicht erkennen. Dagegen meint Zentgrav, daß die Pflichten des Menschen gegen Gott und gegen ihn selbst aus der natürlichen Religion und Socialität nicht abgeleitet werden können. Pufendorf erinnert: er sage nirgends, daß die Socialität den Zweck des Menschen genügend ausdrücke, wie Zentgrav ihm schuld gebe, sage nirgends, daß die Religion, welche das Heil der Seelen betreffe, auf die Sphäre dieses Lebens eingeschränkt werden müsse, er gebe auch nirgends die Socialität für die Norm, sondern für das Fundament des Naturrechts in dem Sinne aus, wie man wohl zu sagen pflege, daß die Liebe das Fundament des Gesetzes sei. — Daran knüpfte sich die Frage über die Selbstliebe. Zentgrav erörtert, sie sei früher als die Verbindlichkeit gegen Andere, denn die Neigung fange von sich selbst an; der Mensch sei als ein Kind Gottes und als in Gesellschaft lebend zu betrachten, weshalb die Sentenz, nach welcher Niemand gehalten sein soll, den Anderen mehr als sich selbst zu lieben, nicht blos falsch, sondern auch dem Staate verderblich sei; die Selbstliebe könne nicht die Norm der Liebe gegen Andere ausmachen, denn sie sei mehr das Fundament des Naturrechts als das Fundament der Socialität, und erzeuge große Uebel, wenn sie nicht durch die letztere gemäßigt werde.

Blicken wir zurück, so zeigt sich, daß der Streit Pufendorfs mit seinen Gegnern ein Streit der Principien der Socialität und Integrität oder der Principien des Gedankens und des Glaubens, aber des Glaubens durch den Gedanken, nicht mehr des bloßen Glaubens oder der Unmittelbarkeit im Sinne der essentiellen

---

[1]) De primis moralibus.

[2]) Cultura socialitatis a nobis in fundamentalis propositionis locum assumpta.

Gerechtigkeit Gottes war. Beide Principien der Socialität und Integrität machten die menschliche Natur zum Princip des Naturrechts und stimmten hierin überein. Nach dem Socialitätsprincip war die menschliche Natur allgemein vernünftig bestimmt, nach dem Integritätsprincip war sie durch Offenbarung vor und nach dem Fall unverderbt und nachher verderbt. Das war ein Widerspruch der Uebereinstimmung und Nichtübereinstimmung in derselben Sache, war negative Beziehung beider aufeinander, welche jenen Streit herbeiführte. Weiter betraf der Widerspruch nicht blos den Gegensatz der Principien gegen einander, sondern fiel zugleich, nur auf verschiedene Weise, in die Principien selbst. Der Widerspruch des Princips der Socialität kam bei Pufendorf, der Integrität bei Alberti an den Tag. Pufendorf wollte das Naturrecht aus der menschlichen Natur ableiten, aber machte zugleich Gott zum Urheber desselben; während er behauptete, die Verbindlichkeit komme von Gott, versicherte er zugleich, sie rühre von einem menschlichen Willen her, welcher die Macht über uns habe. Wenn die Verbindlichkeit kraftlos ist, ohne Gott, so hat auch das Naturrecht, welches aus der menschlichen Natur folgen soll, keine Kraft. Alberti suchte gleichfalls das Naturrecht aus der menschlichen Natur abzuleiten' aber wie sie ursprünglich von Gott geschaffen worden, und faßte dann Gott wieder, die Integrität der menschlichen Natur Gott unterordnend, als Ursache des Naturrechts. Er betrachtete auch die menschliche Natur in den beiden Zuständen der Integrität und Corruption als ungleich und gleich zugleich — was alles sich widerspricht. Beide konnten die menschliche Natur als Princip nicht durch diese selbst beweisen, sondern mußten zu Gott dem Urheber der Welt ihre Zuflucht nehmen, um dasselbe behaupten zu können. Aber wenn die menschliche Natur durch Gott als erste Ursache gerechtfertigt werden muß, so ist consequent nicht die menschliche Natur selbst, sondern Gott als jene Ursache das Princip — der Standpunkt des Leibnitz und Thomasius, welche in Opposition mit der bisherigen Fassung der Rechtsprincipien der menschlichen Natur die Führer der weiteren Entwickelung der Socialität und der Rechtserkenntniß überhaupt werden, deren Darstellung und Betrachtung unsere nächste Aufgabe ist.

Druckfehler.

S. 92 Z. 9 v. o. lies statt „die Pflicht und das Recht“: die Pflicht auf das Recht.

S. 172 Z. 2 v. u. lies statt „bildet. Die Pflicht“: bildet, die Pflicht.

S. 172 Z. 1 v. u. lies statt „bildet die Liebe“: die Liebe.

S. 189 Z. 14 v. o. lies statt „Aber so“: So.

Druck von Breitkopf und Härtel in Leipzig.



